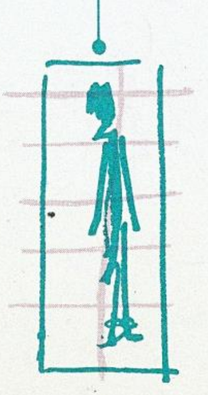


د. نصر حامد أبو زيد

النّص، السلطة، الحقيقة

الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة



المركز الثقافي العربي

النّص، السلطة، الحقيقة

* **النص، السلطة، الحقيقة**

الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة

* تأليف: **نصر حامد أبو زيد**

* الطبعة الأولى، 1995

* الناشر: **المركز الثقافي العربي**.

العنوان:

□ **الدار البيضاء**/ • 42 الشارع الملكي (الأحباس) • فاكس /305726/ • هاتف/ 303339 - 307651/.

• 28 شارع 2 مارس • هاتف /271753 - 276838/ • ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ **بيروت**/ الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.

• ص.ب/ 113-5158/ • هاتف/ 352826 - 343701/ • فاكس/00961-1-343701/.

د. نصر حامد أبو زيد

النّص، السلطة، الحقيقة

الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة

المركز الثقافي العربي

مقدمة

يضم هذا الكتاب مجموعة من الدرسات التي كتبت ونشرت في الفترة من عام ١٩٩٠ حتى الآن، وذلك باستثناء فصل «اللغة الدينية: العالم بوصفه علامة»، والذي ينشر في هذا الكتاب لأول مرة. ومن الجدير بالذكر أن «التمهيد» الذي يتصدَّر فصول الكتاب يعد إلى حد كبير دراسة جديدة، من حيث أنه يقدم قراءة نقدية لخطاب النهضة، خاصة من جهة قراءة هذا الخطاب للتراث العربي الاسلامي في بعده الديني. وقد كشفت هذه الدراسة حقيقة أن خطاب النهضة العربي كان مسكونا بخطاب الآخر الأوروبي في بنيته، ذلك أن الأسئلة والإشكاليات التي انشغل بها خطاب النهضة كانت مطروحة عليه من خارجه، أي من الخطاب الأوروبي. ويعتبر هذا الوضع الناتج عن مسكونية خطاب الآخر في خطاب النهضة مسؤولاً إلى حد كبير عن القراءة التلفيقية الموجهة إيديولوجيا، والتي أنتجها خطاب النهضة عن التراث العربي الإسلامي. هذا بالإضافة إلى أن هذا الوضع الملتبس ساهم بدوره في تغييب كثير من الأسئلة، بل في تحريمها، خاصة تلك الأسئلة التي تتناول طبيعة الخطاب الإلهي ودلالته.

كان هذا التمهيد ضرورياً من أجل الانتقال إلى إثارة بعض الأسئلة التي غابت في خطاب النهضة. لذلك يتناول الفصل الأول «التاريخية ـ المفهوم الملتبس»(*) أول تلك الأسئلة فيحاول تأسيس تاريخية النصّ الديني فلسفياً وعقيدياً ولغوياً، كاشفاً عن الطبيعة الإيديولوجية لتصور «الأزلية»، ومبرزاً تاريخيته عن طريق تفكيك بنيته المفهومية التي استقرت في الوعي الديني. حتى اتخذت شكل «العقيدة» المنزلة. وفي هذا التفكيك يكشف التحليل طبيعة نسق خطابي فرضته آليات القهر السياسي والاجتماعي بوصفه «الحقيقة المطلقة» التي يعد الاقتراب

(*) قصدت وضعه في هذا الكتاب رغم نشره سابقاً، لأهميته في سياق الكتاب، ولأهمية الأسئلة التي يطرحها.

منها بالنقد أو التحليل كفرا وإلحاداً وهرطقة. إن استدعاء مفهوم «خلق القرآن» الاعتزالي في هذا السياق استدعاء يهدف إلى الكشف عن الطبيعة الزمنية لخطاب «القدم» والأزلية، بما يتضمنه هذا الخطاب الأخير من تصورات أسطورية تجاوزها الوعي الإسلامي ذاته في ذلك الزمن نفسه.

وكان من الطبيعي بعد تأسيس «التاريخية» في بنية الخطاب الإلهي ودلالته، أن يتحرك الفصل الثاني لكشف بنية القراءات الإيديولوجية للنصّ الديني، ويبين اعتمادها بشكل جوهري على انتزاع النصّ من سياقه التاريخي/الثقافي/اللغوي. وإذا كان هذا الفصل في جانبه النظري التأسيسي قد توقف عند المستويات العامة جداً لمفهوم «السياق»، والتي تبدأ بالسياق الثقافي وتنتهي بسياق «القراءة»، فإن محاولة إبراز علاقات التشابه، وكذلك علاقات المخالفة، بين القرآن والنصوص غير الدينية هي التي فرضت الوقوف عند هذه المستويات.

يتحرك الفصل الثالث، وكذلك الفصل الرابع، تاريخياً إلى الماضي، وذلك بهدف الكشف عن «جذور» التأويل الإيديولوجي المعاصر في بنية بعض التأويلات التراثية التي أهدرت بدورها مستويات السياق في الخطاب الإلهي، أي أهدرت تاريخيته، ويتناول مفهومي «النص والتأويل» بوصفهما مفهومين ثقافيين «تاريخيين» لهما حضور في ثقافة ما قبل الإسلام. هذا الحضور ظل محايثا لبنية المفهومين ودلالتيهما في الثقافة الإسلامية. لكن بعض الخطابات المعاصرة تحاول إهالة التراب على تلك الدلالات، وذلك بإسقاط الدلالات المعاصرة على الاستخدام التراثي، سعياً لتعميق دلالات تؤسس الخطاب الإلهي كخطاب مفارق لسياقه وواقعه، بل ومفارقا للغته.

أما الفصل الرابع: «إشكالية المجاز: النزاع حول الحقيقة» فيتناول بالتحليل آليات التأويل المجازي للقرآن في الفكر العربي الإسلامي. والتركيز على إشكالية «المجاز» في هذا الفصل نابع من «الاتفاق» الصريح والمعلن بين كل فرق الفكر الإسلامي واتجاهاته الكلامية والفلسفية على أن «المجاز» هو أداة التأويل الأساسية على قانون اللغة العربية. لكن الصراع الفكري الاجتماعي، والذي عبر عن نفسه دائماً في الاستناد إلى مرجعية النصوص الدينية من خلال آلية «التأويل»، خاض معاركه أيضاً حول مفهوم «المجاز» بوصفه سلاح التأويل الأساسي. وقد كشف التحليل في هذا الفصل عن وجود نسقين شبه متعارضين: نسق يبدأ من «العالم» و «الإنسان» فيرى اللغة الدينية مجازا إذا تعارضت في دلالتها مع بنية العالم والإنسان، وهو مبدأ «قياس الغائب على الشاهد». والنسق الآخر يرى اللغة الدينية هي الأصل،

بينما يقع «المجاز» في اللغة الإنسانية الدالة على كل من «العالم» و «الإنسان». وهذا الصراع ينكشف في التحليل الأخير عن صراع حول «الحقيقة» وأين تستكن، هل هي خارج العالم ومن ثم تستعصى على الوعي الإنساني، أم هي قارة في بنية العالم وقابلة من ثم للاكتشاف من خلال وعي الإنسان ولغته؟ ومن البديهي أن تصور «الحقيقة» خارج العالم، وفي لغة النص الحرفية، تصور يفضي إلى «تغريب» الإنسان في العالم، والذي تم ارتهانه إيديولوجيا كنسق جزئي من بنية حقيقة متخارجة عنه تخارجاً تاماً.

يأتي بعد ذلك الفصل الخامس والأخير عن: «اللغة الدينية: العالم بوصفه علامة»، لكي يقدم محاولة للقراءة التي تعيد زرع النص في سياقه بمستويات السياق المتعددة والمركبة. تنطلق هذه القراءة من فرضية مفادها أن اللغة الدينية نسق من النظام اللغوي، لكنه النسق الذي يحاول أن يفرض هيمنته وسيطرته على النظام اللغوي. وتتم هذه الهيمنة والسيطرة من خلال عملية إعادة بناء دلالة العلامات اللغوية في نظام اللغة الأساسي، حيث يتم تحويل تلك العلامات في نسق العلامات اللغوية إلى نسق العلامات السميولوجية (أو السميوطيقية). وبعبارة أخرى تقدم اللغة الدينية من خلال عملية التحويل تلك ـ ويطلق عليها مصطلح السمطقة Semiosis ـ بالاستيلاء على اللغة الأساسية والاستحواذ عليها. والاستيلاء على اللغة يعني الاستيلاء على «العالم» الذي تنظّمه اللغة من خلال نظامها العلاماتي، وهذا يفضي بدوره إلى الاستيلاء على «الإنسان» عن طريق امتلاك وعيه بآليات التحويل المشار إليها. وهذا يكشف عن وظيفة اللغة الدينية في الاستحواذ على الإنسان وامتلاكه لكي يندمج داخل دائرة نظام «الإيمان» و «الجماعة» الذي تسعى اللغة الدينية إلى تأسيسهما.

هذه هي فصول الكتاب الخمسة، والتمهيد الذي يتصدرها، وهي فصول تتناول موضوعاً واحداً من زوايا مختلفة. هذا الموضوع هو: قراءة التراث الفكري الديني في الثقافة العربية الإسلامية قراءة تحليلية تفكيكية. ولما كان هذا التراث الفكري الديني الذي يستمد مرجعيته الأساسية والأصلية من النصّ الديني الإسلامي، ويُعَدّ من ثم قراءات له، فإن إشكاليات قراءة النصّ الديني وتأويله تعد إشكاليات جوهرية «تأسيسية» لكثير من إشكاليات القراءة التي يطرحها التراث من ذاته، فضلاً عن إشكاليات قراءة هذا التراث وتأويله.

يتضافر مع وحدة «الموضوع» وحدة «المنهج» في هذه الفصول، بل إن وحدة المنهج تعد قاعدة تأسيس وحدة الموضوع المشار إليها. والمنهج الموظف هنا هو منهج تحليل الخطاب، وإن كانت إجراءات التحليل تعتمد إلى حد كبير على طبيعة «الخطاب» موضوع

التحليل، ذلك أن كل نمط من أنماط الخطاب له من حيث هو خطاب، خصوصيته التي تستوجب تنشيط فعاليات إجرائية خاصة، قد لا تكون ناجعة بذاتها في تحليل نمط آخر، والمنهج هنا ـ في كليته ـ ينطلق من حقيقة أن قراءة «التراث» وقراءة «النصّ» الديني تتجلى في شكل «خطابات» تستوجب التحليل من أجل الكشف عن الدلالات الصريحة ـ وكذلك المضمرة ـ في الخطاب، سواء على مستوى «المنطوق» أو على مستوى «المفهوم» وصولاً إلى تحليل «بنية» الخطاب أسلوبياً وسردياً. ولكل خطاب «سياق» يمثل جزءاً من بنية دلالته، سواء كان هذا «السياق» خطاباً أو خطابات أخرى، أو كان سياقاً «مساجلة» دينية أو سياسية...إلخ. ولا يتوقف منهج تحليل الخطاب عند مستوى اكتشاف الدلالة اللغوية أو السردية والسياقية، لأن بعض الخطابات توظف دلالات سميولوجية تحتاج للتحليل والكشف عن بنيتها.

لذلك يعتمد منهج تحليل الخطاب على الإفادة من «السميولوجيا» و «الهرمنيوطيقا»، بالإضافة إلى اعتماده على «الألسنية» و «الأسلوبية» و «علم السرد». ولا يقوم هذا الاعتماد على توظيف حرفي لمقولات تلك العلوم وقواعدها المنهجية، بقدر ما يحاول الانطلاق كذلك من قراءة معاصرة للإنجازات التراثية في علوم اللغة والبلاغة، خاصة تلك الإنجازات ذات الطابع المتقدم، والتي تطرح بذوراً تسمح لنا بتأسيس إنجازات العلوم الحديثة تأسيساً ثقافياً عربياً.

وثمة قاعدتان أساسيتان يحسن الإشارة إليهما في منهج تحليل الخطاب، وذلك لأهميتهما في تحديد طبيعة «الاجراءات» التحليلة المستخدمة في هذا الكتاب. القاعدة الأولى أن الخطابات المنتجة في سياق ثقافي حضاري تاريخي ليست خطابات «مغلقة»، أو مستقلة عن بعضها البعض. إن آليات «الاستبعاد» و «الإقصاء» التي يمارسها خطاب ما ضد خطاب آخر تعني «حضور» هذا الخطاب الآخر ـ بدرجات بنيوية متفاوتة ـ في بنية الخطاب الأول. هذا مع افتراض غيابه التام العمومي على مستوى «المنطوق» و «المفهوم»، لأنه هذا الغياب ليس إلّا عملية «تغييب» لتحقيق «الإقصاء». فإذا أضفنا إلى ذلك أن تلك الخطابات تشترك إلى حد كبير في طبيعة «الإشكاليات»، التي تحدد منطوقها ومفهومها وبنيتها، أدركنا أن الحديث عن خطاب مستقل ليس إلّا نوعا من التبسيط الذي يفضي إلى تزييف الخطاب موضوع الدراسة.

القاعدة الثانية أن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة، لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنه خطاب «زائف».

قد يتمتع خطاب ما في سياق سياسي اجتماعي تاريخي بعينه بالذيوع والانتشار، الذي يؤدي إلى سيطرته وهيمنته على الخطابات الأخرى فيقوم بتهميشها وإلقائها خارج دائرة الضوء وبؤرة الاهتمام. لكن تاريخ الثقافة في كل المجتمعات الإنسانية يعلمنا أن هذه السيطرة والهيمنة لخطاب بعينه كانت تتم من خلال عوامل القهر السياسي والإذعان الاجتماعي وتزييف الوعي في أحسن الأحوال. لذلك يبرأ منهج تحليل الخطاب هنا ـ قدر الإمكان ـ من الاستسلام لأوهام اليافطات المستقرة ـ تراثياً وإعلامياً ـ لوصف بعض الخطابات وصفا يستهدف وضعها في قلب «الدين» ذاته. هذا بالإضافة إلى أن «الدين» ذاته ليس إلّا مجموعة من النصوص التي تتحدد دلالتها ـ بدورها ـ بالسياق، وذلك بوصفها «خطاباً». وكون الخطاب إلٰهياً ـ من حيث المصدر ـ لا يعني عدم قابليته للتحليل بما هو خطاب إلهي تجسّد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي.

لذلك فإن هذا الكتاب حين يقتحم ببعض أسئلته دوائر «المحظور» و «المحرّم» في الوعي الديني السائد والمسيطر، لا يقتحمها إلّا بوصفه خطابا بدوره، لا يزعم لنفسه امتلاك الحقيقة. لكنه من جهة أخرى خطاب واع بذاته إلى حد كبير، يسعى جاهداً إلى تجنب تزييف الإشكاليات، الأمر الذي قد يشدّه إلى انتاج الإيديولوجيا. إنه خطاب يحاول من خلال ما يثير من أسئلة مضمرة في بنية الخطابات الأخرى ـ التي يقوم بتحليل وتفكيك أبنتيها ـ مقاربة بعض جوانب «الحقيقة»، بالمعنى النسبي، أي الثقافي التاريخي. إنه بالاضافة إلى ذلك خطاب منفتح قابل للنقد كما هو قادر عليه ممارس له، ذلك أن وعي الخطاب بذاته لا يتجلى إلّا من خلال تلك القدرة على نقد ذاته في محاولة دائمة لتجاوز أسئلته إلى أسئلة أخرى.

وككل خطاب واع بذاته وبسياقه وبحدوده وآفاقه المعرفية، كما هو واع بالضغوط التي تمارسها الخطابات الأخرى على أسلوبه وبنيته، يمكن لهذا الكتاب أن يضع خطابه في سياق خطاب النهضة العربي، بكل طموحاته وإنجازاته، وبكل انكساراته كذلك.

منذ محمد عبده ومقاربة إشكاليات النص الديني بين مد وجزر، لكن ثنائية البنية التلفيقية لخطاب محمد عبده لم تمنعه من إنجاز مجموعة من الانجازات الجزئية بخصوص العلاقة بين «الاجتماعي» و «الديني» من جهة، وبخصوص مستويات الدلالة وإجراءات التأويل في تفسير النص الديني من جهة أخرى وفي كل إنجازاته كان محمد عبده ينحاز بطريقة لافتة إلى الموقف الاعتزالي والطريقة الرشدية في قراءة التراث العربي الإسلامي. وكان وعيه المنتج لهذه الإنجازات معلقاً بالتحديات والضغوط التي يفرضها الآخر الأوروبي، والتي جعلت

استدعاء «العقلاني» ملتبساً بالحرص على تأكيد خصوصية الهوية، التي تمثلت في «طريقة السلف». لكنه انتهى ـ في تفسيره ـ إلى طرح مجموعة من البذور الهامة، التي استمرت بعد ذلك في خطاب «قاسم أمين» في مصر و «الطاهر الحداد» في تونس، حيث تجرّأ الثاني وصرّح بأن «الاجتماعي» هو الأساس في فهم «الديني»، لأنه هو الأساس في «الخطاب الإلهي». واستند خطاب كل من الرائدين على أن أحكام القرآن عن المرأة ليست أحكاماً نهائية، لأنها أحكام «تاريخية».

بنفس المنهج تعرّض علي عبد الرازق في «الإسلام وأصول الحكم». لنقد مفهوم «الخلافة»، عن طريق وضعه في سياق «السياسة» وإخراجه من نطاق «الدين». وهنا أنجز لأول مرة مفهوم الفصل بين «الدولة» و «الدين»، وهو الإنجاز الذي دفع ثمنه غالياً وما يزال، وذلك إذا استثنينا الفترة، التي تولى فيها وزارة الأوقاف ـ وقد حاول طه حسين أن يوظف مفهوم محمد عبده للقصص الديني، باعتبارها «تمثيلات» وليست حقائق تاريخية حرفية، في دراسته للشعر الجاهلي، حين قال أن قصة هجرة إبراهيم باسماعيل وأمه هاجر إلى مكة ليست حقيقة تاريخية يستنبط منها وجود لغه واحدة في الجزيرة العربية منذ ذلك العهد. لكن رد الفعل السلفي كان عنيفاً، وكان ذلك بعد عامين فقط من وقائع محاكمة علي عبدالرازق.

وبعد حوالي عشرين عاما وقعت واقعة ثالثة ـ في جامعة القاهرة أيضاً ـ حين أنجز محمد أحمد خلف اللّه أطروحته لنيل درجة الدكتورا، عن «الفن القصصي في القرآن الكريم» تحت إشراف الشيخ أمين الخولي. كانت مشكلة المنهج المرفوض من الوعي الديني السائد والمسيطر هي نفس المشكلة، حيث حاول خلف اللّه، انطلاقاً من أطروحات أستاذه وانجازات محمد عبده، تناول القصص القرآني بمنهج التحليل الأدبي، وذلك على أساس أن تلك القصص أنساق من السرد الموظف توظيفاً دينياً، وليست حقائق تاريخية. وكانت النتيجة هي فصل خلف اللّه من الجامعة وعدم قبول الأطروحة، وبعد سنوات قليلة ثم فصل أستاذه مع عدد كبير من أساتذة الجامعات في «عملية التطهير» التي قامت بها حكومة الضباط الأحرار.

الخطاب الذي يطرحه هذا الكتاب يُعدّ في جانب منه تواصلا مع خطاب النهضة في جانبه الديني، ليس فقط بدءاً من محمد عبده حتى محمد أحمد خلف اللّه، بل هو تواصل مع هذا التراث في بعده الأعمق، التمثل في الانجازات الاعتزالية والرشدية. لكنه تواصل يمثل «الامتداد» النقدي لا لخطاب النهضة فقط، بل للخطاب التراثي كذلك، بوصفها خطابات

تاريخية يحددها السياق ويفرض عليها التاريخ والواقع حدود الإنجازات الممكنة والمتحققة. لذلك يتراوح الخطاب في حركته النقدية بين الماضي والحاضر، بين «التراث» والخطابات الحديثة والمعاصرة. من هنا كانت البدايات، «الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة» و «فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي».

كانت هذه البدايات في دراسة قطبي الفكر والتأويل في التراث الإسلامي نابعة من انشغال قومي عام بأسئلة التراث والهوية، خاصة بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧. لكن النتائج التي أفضت إليها تلك البدايات تولدت عنها أسئلة المنهج، خاصة في قراءة النصّ الديني، إذ كان واضحاً أن القراءات التراثية غلبتها الإيديولوجيا بدرجات متفاوته، حتى صار النصّ الديني ساحة عراك للاجتماعي والسياسي والفكري، يهدف المتصارعون من خلال تأويله إلى إعطاء «ايديولوجيتهم» مشروعية عليا، دينية إلهية.

وما كشفت عنه البدايات ـ في هذا الخطاب ـ من نتائج في دراسة التراث، كان يتبدّى عياناً في الواقع الاجتماعي السياسي الفكري في مرحلة السبعينات، مرحلة التحول من «النصّ» الاشتراكي القومي التقدمي إلى «النصّ» الإقليمي الانفتاحي المتجه نحو قبلة «الغرب». وكما حاول النّص السابق أن يضفي على نفسه مشروعية عليا بقراءة الإسلام قراءة اشتراكية، حاول النص الثاني أن يقدم قراءة مغايرة للإسلام ولنصوصه. وتواكب مع ذلك، وتزامن معه، بداية الانتقال من علاقة «الصراع» مع، الصهيونية العالمية إلى علاقة «المصالحة»، وكان لا بد لتبرير هذا التحول من إيجاد سند له في النصوص الدينية كذلك.

وإذ يدرك الباحث أن ما كشف عنه التحليل في الخطاب التراثي ما زال واقعاً ماثلاً يتجلى في خطابات، ينبثق السؤال عن «مفهوم النصّ» وعن إشكاليات التأويل. وكان السعي إلى بلورة مفهوم للنّص من خلال إعادة قراءة علوم القرآن التقليدية قراءة نقدية تحليلية، وهي المحاولة التي بدأ فيها الخطاب الاشتباك مع الخطاب الديني السائد والمسيطر سياسياً وإعلامياً. وفي نفس المنحى كان التساؤل عن «إشكاليات القراءة وآليات التأويل». وهكذا ظل الخطاب ـ على مستوى الموضوع ـ يتحرك حركته البندولية بين «القديم» و «الحديث»، فكانت دراسة: «الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية» محاولة لإكتشاف جذور «الآني» على بنية الخطاب في «الماضي»، ثم كان «نقد الخطاب الديني» حفرا في بنية الخطاب تعرية لجذوره التي يحاول أن يخفيها مدّعيا أنه نتاج مباشر للنصّ الديني.

أما على مستوى المنهج فهو ـ مثل الموضوع ـ يمثل حركة دائبة بين قراءة مفاهيم الدراسات الحديثة والإفادة منها، وبين القراءة النقدية للإنجازات التراثية في مجال علوم اللغة والبلاغة والنقد بمعناه العام. والناتج النهائي لم يتحقق بعد، ذلك أن سؤال المنهج سؤال متواصل دائم، وحين يتوقف السؤال ويتصور الباحث أنه حقق نضجه المنهجى، فإن ما يكون متحققاً بالفعل هو «الجمود» المنهجي. إن قراءات في الهرمنيوطيقا والسيميولوجيا وتحليل السرد والألسنية والأسلوبية وحدها منهجا، ذلك أن المنهج هو ناتج حركة التفاعل العميقة جداً والخصبة بين سؤال الباحث وموضوع البحث.

والمنهج هنا امتداد لإنجازات خطاب النهضة على مستوى طرح الأسئلة وعلى مستوى الإجراءات التحليلية، لكنه امتداد لا يعيد ولا يكرر، بل يحمل السؤال إلى مدى أبعد، ويطور المنهج في شكل إجراءات أعمق. وكما ينطلق الخطاب من «نقد» المرجعيات التي يعد هو ذاته امتداد لها، لا يليق به إلّا أن يكون «ناقداً» دائماً لكل المرجعيات. والغاية من ذلك كله استنباط الجوهري والإنساني والمعرفي، وتعرية التاريخي (المرحلي) والعرقي والإيديولوجي. تلك هي الغاية التي يحاول الخطاب في هذا الكتاب أن يحققها بشكل أعمق منهجيا، مع الاحتفاظ بتلك الحركة المزدوجة أي على مستوى الموضوع والمنهج ـ بين «الماضي» و «الحاضر» من جهة، وبين «الحداثة» و «التراث» من جهة أخرى.

نصر أبو زيد

٢ ابريل ١٩٩٥

تمهيد

التراث بين التوجيه الأيديولوجي والقراءة العلمية

لماذا حين يذكر «التراث» يتبادر إلى الذهن «الدين» أو الفكر الديني بصفة عامة، والإسلامي منه بصفة خاصة؟ هذا سؤال يمثل طرفاً من المشكلة التي نحن بصدد مناقشتها، أما السؤال الذي يمثل الطرف الثاني منها فهو: لماذا يلح علينا هاجس «التراث» هذا الإلحاح المؤرق، والذي يكاد يجعلنا أمة فريدة في تعلقها بحبال الماضي كلما حزّ بها أمر من الأمور أو مرت بأزمة من الأزمات وما أكثرها؟ فإذا كان التقدم يشير إلى المستقبل ويدل على الحركة، فإن «التراث» يشير إلى الماضي ويدل على السكون والخمود، وكأن العربي قد كتب عليه دون البشر كافة أن تسير قدماه إلى الأمام بينما يلتفت رأسه إلى الخلف، فلا هو يحقق التقدم ولا يقنع بالحياة التي ورثها عن الأسلاف. ويظل المشكل ماثلاً: كيف نحقق التقدم دون أن نتخلى عن «التراث»؟

لقد تحول التراث ـ الذي تم اختزاله في الإسلام ـ إلى هوية، يمثل التخلي عنها وقوعاً في العدمية وتعرضاً للضياع. صار معبّراً عن عراقتنا وأصالتنا في تاريخ الوجود الإنساني، في حين أصبح «التقدم» مرتهناً باستيعاب ما أنجزه العقل البشري في مجالات المعرفة العلمية، الأمر الذي يعني التعلم من الآخر الذي تعرفنا عليه أول ما تعرفنا معتدياً غازياً محتلاً لأراضينا مستغلاً لأوطاننا.

هذا الوضع المعقد لعلاقتنا بالآخر يختلف اختلافاً جذرياً عن علاقة أسلافنا بالتراث الإنساني السابق عليهم والمعاصر لهم على السواء. وإذا كان الإسلام قد استوعب كل التراث السابق عليه.. وأخضعه لآلياته الخاصة رفضاً وقبولاً، أو نفياً

وتأويلاً، فقد استطاع المسلمون بالمثل استيعاب تراث الأمم الأخرى بطريقة فعالة حولت هذا التراث إلى جزء من نسيج العقل الإسلامي. لكن علينا أن ننبه إلى أن «العقل الإسلامي» الذي نتحدث عنه هنا ليس منظومة فكرية موحدة متجانسة ـ كما يتوهم البعض ـ بل هو مجموعة من الأنساق الفكرية المختلفة الرؤى والتوجهات، تعبيراً عن التعددية الاجتماعية والعرقية والثقافية لبنية المجتمعات التي تضمها الإمبراطورية الإسلامية.

وكما تم اختزال «التراث» في «الإسلام»، تم اختزال الحضارة الحديثة في أحد بعدي «الآخر»: الغازي المعتدي المحتل، أو المتقدم المتحضر «المعلم». هذا بالإضافة إلى أن «الإسلام» الذي اختزل التراث فيه، تم اختزاله بدوره في أحد بعديه: الإسلام الأشعري الرجعي المسيطر، أو الإسلام الاعتزالي الفلسفي التقدمي المهمش. هكذا تعقدت إشكالية النهضة في بعديها: التراث ـ عنوان الهوية ورمز الأصالة ـ من جانب، والحضارة الحديثة ـ رمز التقدم وعنوانه ـ من جانب آخر. ولا يمكن فك هذه الإشكالية المعقدة إلا بإدراك العمق التاريخي للتراث من جهة، هذا العمق الذي يغوص بعيداً قبل الأديان الثلاثة المعروفة، وبإدراك تعددية هذا التراث من حيث الرؤى والتوجهات من جهة أخرى. بعبارة أخرى لا بد من إنجاز وعي علمي بالتراث يضعه في سياقه التاريخي، ويدرك إنجازاته التي أضيفت لرصيد الحضارة الإنسانية، مفرقاً بينها وبين تلك الإنجازات المرهونة بسياقها الزماني والمكاني. ولا بد إلى جانب ذلك من إدراك تركيبية الآخر الوافد، فالغازي المحتل لا يمثل بالضرورة الإنجاز الحضاري، والإنجاز الحضاري لا يتمثل في جانب العلم والتكنولوجيا وحدهما. إن إدراك تركيبية الآخر يحمينا من نتائج التعامل النفعي معه، ذلك التعامل الذي يفصل بين التكنولوجيا وبين الفكر العلمي الذي أنتجها، فيكتفي ـ باستيراد التكنولوجيا لاعناً أساسها العلمي. وبعبارة أخرى، لا بد من إنجاز وعي علمي بالحضارة الحديثة، بأصولها وأسسها، وبإنجازاتها الحقيقية، مع ضرورة التمييز بين الإنجاز العلمي والفكري وبين الأيديولوجيات التي تلتبس بها عادة.

- 1 -

ولأن الموقف من التراث هو الذي يعنينا هنا بصفة أساسية، فلا بد من التعرض للسؤالين الممثلين لطرفي المشكلة ـ مشكلة التراث ـ ولو بإلقاء الضوء على بعض الجوانب الغامضة فيهما. وإذا كان من الصعب أن نحدد بدقة، وعلى وجه اليقين، متى حدث التوحيد المشار إليه بين «التراث» و «الدين»، فإن الاقتراب من محاولة التحديد يستلزم منا تقديم قراءة من داخل اللغة للألفاظ الدالة على تلك المفاهيم.

إن «الدين» في التداول القرآني لفظ يدل على «الشريعة» بصفة عامة، سواء كانت تلك الشريعة وضعية أم كانت منزلة من السماء، ولذلك يمكن الحديث عن «دين الملك» الذي كان يوسف يعمل له [سورة يوسف، الآية 76]، كما يمكن لمحمد أن يرد على الكافرين قائلاً: ﴿لكم دينكم ولي دين﴾ [سورة الكافرون، الآية 6]. وفي الشعر، في عصر ما قبل الإسلام، ترد كلمة «الدين» بمعنى «طريقة الحياة»، فالشاعر يقول على لسان ناقته المتبرمة من رحيله الدائم، ومن عدم قراره في مكان:

تقول وقد درأت لها وضيني ... أهذا دينه أبداً وديني
أكلُّ الدهر حل وارتحال ... أما يبقي علي ولا يقيني

لكن المعنى الذي يسيطر على الاستخدام القرآني هو «الشرائع السماوية»، وطريقة الحياة التي يرتضيها القرآن هي «الإسلام»: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾ [سورة آل عمران: الآية: 85]. وهذا أمر طبيعي بالنسبة لنص يستوعب النصوص السابقة عليه فينفيها مؤكداً حضوره هو بوصفه نصاً شاملاً، لكن هذا النفي لا يصل إلى درجة نفي صفة «الدين» عن تلك النصوص، إذ يشار إليها دائماً بوصفها أدياناً، وإن كانت غير مرتضاة. «الدين» إذن هو: طريقة الناس في الحياة، أو الشريعة التي يرتضيها الناس قانوناً لحياتهم، وإن كان القرآن يرى أن «الإسلام» وحده ـ شريعة الإسلام ـ هي الطريقة الوحيدة المعتد بها. وفي كل المعاني والدلالات تظل كلمة «الدين» تشير إلى طريقة الحياة التي يعيشها الناس فعلاً في حاضرهم، بمعنى أنها لا تشير إلى تراث الماضي بأي معنى من المعاني.

إذا أردنا أن نقدم قراءة من داخل اللغة لمفهوم التراث فعلينا أن نتخلى فوراً عن الجذر اللغوي «ورث» لأنه لا يشير في التداول القرآني إلا إلى ما يتركه الشخص الميت من مال فيورث عنه، وبهذه الدلالة وردت الصيغة اللغوية «التراث» في الآية 19 من سورة الفجر، المادة اللغوية التي تحيل إلى مفهوم التراث في التداول القرآني هي مادة «سنن»، خاصة في المشتق «السنة». بل إن مادة «سنن» نفسها تشير إلى القدم والتصلب الشكلي، فيقال: سُنَّ الشيء ـ بالبناء للمجهول ـ، والمعنى: تغيرت رائحته، أو صب في قالب. وفي التداول القرآني للمشتق «السنة» نجد تفرقة بين السنن الإلهية ـ سنة الله ـ بمعنى القوانين الإلهية الشاملة في الطبيعة والكون من جهة وفي الإنسان والمجتمع من جهة أخرى، وبين سنة الذين خلوا من قبل. وعلى ذلك يمكن القول إن سنة الذين خلوا من قبل هي «التراث»، بكل ما يندرج فيه من مفاهيم وقيم ومعتقدات وتقاليد ومحددات للسلوك وأعراف.. إلخ. ومن قبيل تحصيل الحاصل أن نشير إلى أن القرآن يناهض التمسك بالتقاليد والحرص على اتباع سنن السابقين، وهذا أمر طبيعي بالنسبة لنص يستوعب النصوص السابقة ويطرح نفسه نصاً شاملاً كما سبقت الإشارة.

مما مضى يمكن القول إن مفهوم «الدين» يحيل إلى «طريقة الحياة» أو إلى «الشريعة» في سياق الحاضر، في حين يشير مفهوم «السنة» إلى نفس الدلالة ولكن في سياق الماضي. ولا يلغي هذا المفهوم الأخير بأي شكل من الأشكال تلك التفرقة الواضحة في التداول القرآني بين السنن الإلهية والسنن البشرية. لكن هذه التفرقة بين «الدين» و «السنة» ـ أو بالأحرى بين الدين والتراث ـ لم تدم طويلاً، فالنص نفسه ـ القرآن ـ يؤسس ذاته ديناً وتراثاً في الوقت نفسه، لأنه جعل من الإسلام «الدين» ـ الشريعة وطريقة الحياة ـ الوحيد المقبول من الله. وإذا كان القرآن قد أمر المسلمين بطاعة الرسول، فقد فهم المسلمون الأوائل ـ جيل الصحابة ـ أن الطاعة مرتبطة فقط بما يبلغه الرسول عن الله من الوحي فقط. ولذلك كانوا دائماً ما يطرحون عليه السؤال في اجتهاداته خارج إطار الوحي المنزل ـ القرآن: أهو الوحي أم الرأي والمشورة، وكثيراً ما كانوا يطرحون اجتهادات أخرى. ومن هنا طرح

الرسول مبدءاً هاماً هو: «أنتم أدرى ـ أو أعلم ـ بشؤون دنياكم»، وهو المبدأ الذي يكاد الخطاب الديني يهدره إهداراً شبه تام في ثقافتنا الراهنة.

في هذا السياق يجب أن نفهم أقوال الرسول الخاصة بوجوب اتباع سنته بأن المقصود بها أقواله وأفعاله الشارحة والمبينة لما ورد مجملاً في تعاليم القرآن. وما سوى ذلك من الأقوال والأفعال يجب أن يدرج في سياق الوجود الاجتماعي للشخص التاريخي، بمعنى أنها أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلم في العصور التالية. هذه التفرقة بين «سنة الوحي» و «سنة العادات» كانت تمثل نقطة الخلاف بين «أهل الرأي» و «أهل الحديث» من الفقهاء، حيث أصر الفريق الأول على التمييز بينهما بينما أصر الفريق الثاني على التوحيد بينهما. ولأن السيادة الفكرية والعقلية حُسمت لصالح أهل الحديث بفضل جهود الإمام الشافعي (ت: 205 هـ) فقد تم توسيع مفهوم السنة ليشمل الأقوال كلها، والأفعال كلها، بالإضافة إلى الموافقات (الصريحة أو الضمنية) على أنماط السلوك والممارسات الحياتية في عصر النبوة.

إن القراءة المتمهلة لكتب السنن، وعلى رأسها الصحيحان: البخاري ومسلم، تكشف أنها جميعاً حشد مسهب للسيرة النبوية، رغم أنها موزعة على الأبواب الفقهية. ونحن هنا لا نتعرض لإشكالية الصحة أو الضعف بالنسبة لتلك المرويات، فمع افتراض الصحة الكاملة المطلقة لصدور تلك الأقوال والأفعال والموافقات ـ الصريحة والضمنية ـ عن الرسول، يظل السؤال قائماً: هل يندرج هذا التراث كله ـ السنة ـ في مفهوم «الدين» المقدس، أم أن تمييز أهل الرأي السابق الإشارة إليه تمييز مشروع، يجب إعادة تأصيله في ثقافتنا الدينية المعاصرة؟

لكن التوحيد التام بين «الدين» و «التراث» لم يكن ليتم بمجرد إدماج السنة النبوية ـ بالمعنى الواسع المشار إليه ـ في الدين، بل كانت تلك نقطة البداية. ولأن نقطة البداية تلك وقعت في عصر التدوين ـ أي عصر بداية وضع قوانين التزويد والاستدعاء في الذاكرة الجمعية للأمة ـ أي الثقافة ـ فقد صارت القوانين التي صيغت في تلك اللحظة هي القوانين المهيمنة والمسيطرة. وما صاغه الشافعي في

مجال الفقة بلوره الأشعري (ت: 330 هـ) في مجال العقيدة أو «أصول الدين». وإذا كان الشافعي في مجال أصول الفقه قد وسع مفهوم «الوحي» بإدماج السنة في دلالة القرآن، وبتوسيع مفهوم السنة ذاته بإدخال «الإجماع» فيه، فإنه لم يترك لفاعلية «العقل» إلا مجال «القياس» الذي اشترط له شروطاً تجعله نوعاً من «الاستنباط» المقيد بحدود «الأصل السابق». هكذا يتحدد دور العقل في البحث عن أحكام موجودة بالفعل في النصوص وإن كانت خافية مضمرة لا تحتاج إلا إلى البحث عنها واكتشافها فحسب، لذلك لا يجب أن ندهش من نفور الشافعي من مبدأ «الاستحسان» الذي أقره أبو حنيفة (ت: 150 هـ)، وإعلانه أن الاستحسان نوع من التشريع الذي لا يجوز وقوعه إلا من الله أو من الرسول[1]. ومثل الشافعي ناهض أبو الحسن الأشعري عقلانية المعتزلة وأسس بديلاً عنها سلطة «النقل»، ورفض مثل سلفه مبدأ المعتزلة في التحسين والتقبيح بالعقل مؤكداً هيمنة «الشرع». وبعبارة أخرى كان كل من الشافعي والأشعري يؤسسان سلطة النصوص في مواجهة تيارات أخرى تحاول أن تؤسس سلطة العقل، دون أن تهدر بالطبع مجال فاعلية سلطة النصوص.

ومعنى ذلك أن المعركة كانت أوسع من الخلافات الفقهية أو الخلافات الكلامية ـ نسبة إلى علم الكلام ـ لأنها كانت معركة صراع على صياغة قوانين الذاكرة الجمعية للأمة، أي قوانين تشغيل تلك الذاكرة وصياغة الآليات التي على أساسها تنتج المعرفة. وإذا كان الاستناد إلى سلطة النصوص يعني أن الماضي هو الذي يصوغ الحاضر دائماً، فإن الاستناد لسلطة العقل يعني قدرة الحاضر الدائمة على صياغة القوانين التي تناسبه، والتي لا تهدر خبرة الماضي بقدر ما تستوعبها استيعاباً مثيراً خلاقاً. إنهما في الحقيقة موقفان من «التراث» يلوذ أولهما به محتمياً من تقلبات الزمن وحركة التاريخ، لأنها حركة في اتجاه الأسوأ دائماً ـ خير القرون قرني.. إلخ ـ بينما يهتم الثاني بالحاضر والواقع، بالحركة والصيرورة، دون أن يغفل

(1) انظر عن الإمام الشافعي دراستنا بعنوان «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية»، دار سينا، القاهرة، 1992 م، حيث ناقشنا بالتفصيل الدور الذي قام به الشافعي في صياغة ايديولوجية «الدين الشمولي».

فعالية التراث أو يتجاهلها. وقد ظل الصراع محتدماً بين الاتجاهين حتى حسم لصالح النقل والتراث ضد العقل، وكانت الفلسفة ـ وابن رشد خاصة ـ هي آخر خطوط الدفاع عن العقل ضد تقليد التراث والاستناد لسلطة النصوص. وأكمل أبو حامد الغزالي (ت: 505 هـ) ما بدأه الشافعي والأشعري، فهاجم الفلسفة وكشف عن «تهافت الفلاسفة» وصاغ العقائد بشكل نهائي وفقاً للتصور الأشعري للعالم، التصور الذي ينكر علاقات السببية في الطبيعة والواقع الإنساني على السواء، وقدم ـ علاوة على ذلك كله ـ منظومة عرفانية غنوصية تجعل المعرفة من خارج العالم تأتي وهباً للصفوة المختارة أزلاً من الله[2].

هكذا تحددت قوانين إنتاج المعرفة في الثقافة العربية على أساس سلطة النصوص، وأصبحت مهمة العقل محصورة في توليد النصوص من نصوص سابقة. فإذا كان القرآن هو النص الأول والمركزي في الثقافة ـ لأنه استوعب النصوص السابقة عليه كافة ـ فقد تولد عنه نص «السنة»، الذي تم تحويله ـ بفضل الشافعي كما سبقت الإشارة ـ من نص شارح إلى نص «مشرِّع». وعن النصين معاً تولد نص «الإجماع» ـ الذي صار نصاً مشرعاً أيضاً ـ ثم جاء «القياس» ليقنن عملية «توليد النصوص». وإذا أخذنا من مجال علم الفقه وحده شاهداً على سيادة آلية توليد النصوص في الثقافة العربية، فسنجد أن عصر سيادة التقليد فيه بدأ في منتصف القرن الرابع الهجري تقريباً. ولم ينج من هذا المصير الفقه الحنفي ذاته على يدي تلميذي أبي حنيفة ـ أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني ـ اللذين حولا المذهب عن عقلانية الأستاذ إلى الاستناد إلى النصوص، وذلك بحكم ارتباطهما بالسلطة العباسية التي رفض أستاذهما رفضاً قاطعاً التعاون معها أو مع النظام الأموي.

في عصر التقليد صارت أقوال الأئمة واجتهاداتهم هي «النصوص»، بمعنى أنها

---

(2) انظر عن الغزالي دراساتنا السابقة: نظرية التأويل عند الغزالي (باللغة الانجليزية)، مجلة جامعة أوساكا للدراسات الأجنبية، اليابان، العدد: 1978,72 م. وانظر أيضاً: الباب الثالث من كتابنا «مفهوم النص»: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990 م، ص: 275 وما بعدها. وقد صدرت طبعة من هذا الكتاب عن المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء).

صارت مجال الشرح والتفسير والاستنباط والتعليل، أي مجال توليد النصوص. واقتصرت المؤلفات على أن تكون شروحاً لمؤلفات سابقة. وقد يوضع المتن في الهامش الجانبي، ويتناول الشرح عبارة الأصل المشروح عبارة عبارة بشرحها اللغوي والفقهي وبيان ما غمض من شأنها. ثم تكثر الشروح على الشروح حتى لنجد مؤلفاً مشروحاً في حاشية، ثم تشرح هذه الحاشية في حاشية ثانية وهكذا، فاقتصر الأمر على شروح المتون في الحواشي. وما يقال عن الفقه يمكن أن يقال مثله على العلوم العربية كافة كالنحو والبلاغة وعلوم القرآن والحديث والتفسير، ولم تنج العلوم العقلية من المصير نفسه، فصارت كتب علم الكلام المتأخرة شروحاً على المتون القديمة، أو تلخيصاً يستدعي بدوره الشرح، وهلم جرا. وبعبارة أخرى أدى التوحيد بين «الدين» و «التراث» إلى إضفاء القداسة على ذلك التراث، وإلى تحويله من مرتبة النصوص الثانوية إلى مرتبة النصوص الأولية، واقتصرت مهمة العقل على التكرار والشرح والترديد. وقد أدى هذا كله إلى ركود الثقافة، التي عززت بدورها ركود الواقع العربي المنتج لهذه الثقافة.

-2-

إذا كانت شمولية «الدين» أو سيادة سلطة النصوص، هي التي أدت إلى ضمور مفهوم «التراث» ووقوفه عند حدود التراث الديني، فإن آلية «توليد النصوص» هي المسؤولة عن جعل التراث الديني الإطار المرجعي الوحيد للعقل العربي. وقد ساعد على تثبيت هذه الآلية، بل وتعميقها، عوامل متعددة نكتفي منها هنا بتحليل عاملين فقط نظراً لأهميتهما القصوى من منظور هذه الدراسة. يتصل العامل الأول منهما بما يمكن أن نطلق عليه «ركود الواقع العربي» اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، سواء في سياق التاريخ، تاريخ الدولة العربية الإسلامية، أو في سياق التاريخ الحديث والمعاصر. أما العامل الثاني فهو تعقد العلاقة بالآخر والذي أشرنا إلى طرف منه فيما سبق، وسنحاول هنا أن نلقي عليه مزيداً من الضوء.

بالنسبة للعامل الأول، فمن اللافت للانتباه، والمثير للدهشة في الوقت نفسه، أن يلاحظ الدارس أن تداول السلطة السياسية في العالم العربي والإسلامي ـ وهو علامة

من علامات الحركة والصيرورة ـ لم يتم في أي لحظة من لحظات التاريخ وفقاً لآليات الاختيار السلمي. فمنذ عرف الواقع العربي فكرة «الدولة»، لم تفارق الدولة مفهوم «القبيلة» إلا نادراً، وقراءة ابن خلدون للتاريخ العربي تؤكد هذا الالتباس بين المفهومين. ورغم أن مبدأ «الشورى» يعاد تأويله الآن بوصفه مبدأ دالاً على «الديمقراطية» فالحقيقة أنه مبدأ يؤكد مفهوم الدولة/القبيلة ولا يتنافى معه. ومن الغريب أن أحداً لا يلتفت إلى أنه المبدأ الموظف الآن في آليات اتخاذ القرار في المؤسسات التنفيذية العربية كافة، وعلى رأسها مؤسسة الدولة، حيث تعتمد تلك الآلية على الاستعانة بعدد لا يستهان به من المستشارين الأكفاء لكن القرار يتم اتخاذه في النهاية من أعلى.

وفي أول خلاف نشأ في تاريخ الدولة الإسلامية، عشية انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى، رفضت «قريش» رفضاً باتاً ونهائياً مبدأ تداول السلطة أو المشاركة فيها، وذلك حين طرح الأنصار ـ أهل المدينة ـ «منا أمير ومنكم أمير» أو «منكم الأمراء ومنا الوزراء»، وكان معنى هذا الرفض من جانب قريش تحويل المشروع الإسلامي المطروح في القرآن ـ وهو مشروع عربي إنساني ـ إلى مشروع قبلي، وربط النبوة بآفاق القبيلة. من هنا انحصر الصراع بين بني هاشم وبني أمية. وكان على القوى الاجتماعية الأخرى أن تخوض الصراع إما في جانب هذا الطرف أو في جانب ذاك. واتخذ الصراع على المستوى الثقافي والفكري، بل والأدبي أيضاً، آلية الاستناد إلى الماضي لتأكيد الأحقية في حكم الحاضر وفي السيطرة عليه. وظلت هذه الآلية آلية هامة في كل أشكال الصراع العربي الإسلامي، وهي آلية تؤكد ذلك الالتباس بين مفهوم الدولة ومفهوم القبيلة. ذلك أن القبيلة تعتمد في تعزيز علاقات الترابط بين أفرادها على رابطة الدم والعرق الممتد في الماضي، وتترتب هيراركية العلاقة بين أفرادها على أساس «السن»، الذي هو قرين الحكمة والخبرة الموروثة. وفي صراع العباسيين ضد الأمويين، وهو الصراع الذي دخل الفرس طرفاً فيه، لم تختلف آليات الصراع اختلافاً جوهرياً، إذ ظل الاستناد إلى الماضي والتراث على المستوى الثقافي والفكري هو محور ما عرف باسم «الشعوبية» في الثقافة العربية. وظلت آليات

تداول السلطة تعتمد على «الغلبة» العسكرية، أو ما عرف باسم «الشوكة» في الفقه السياسي، وقد تم إقرار هذه الآلية وتحويلها إلى مبدأ فقهي ثابت حين ذهب أكثر من فقيه إلى عدم جواز الخروج على الحاكم الذي استولى على السلطة بقوة الشوكة وغلبة السلاح، وذلك درءاً للفتن. الأهم من ذلك أن المبدأ الفقهي الذي بنيت عليه الفتوى السابقة، وهو مبدأ «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح» مبدأ يعزز الركود الاجتماعي مهما كان الثمن، هذا إلى جانب أنه يتحيز ـ بطريقة غير مباشرة ـ لنمط الحكم الديكتاتوري العسكري. ومن الأدلة البارزة على ركود الواقع العربي المعاصر أن المبادىء والمفاهيم السابقة ما زالت تتمتع بدرجة مذهلة من الحضور والفاعلية في الفكر السياسي والاجتماعي العربي المعاصر.

هذا الاعتماد على مفهوم الدولة/القبيلة، وما يرتبط به من تعلق مرضي بالماضي والتراث ظل مهيمناً رغم تغير أشكال الدولة، وتغير الشعارات والأزياء، الرتب والاحتفالات. وظل تداول السلطة يعتمد على «الانقلاب العسكري»، سواء كان انقلاباً باسم الخليفة، أم كان انقلاباً لحماية الوطن، وظلت كل سلطة انقلابية جديدة تحاول تعزيز مشروعيتها بالاستناد إلى التراث والماضي، حدث ذلك في عصر الدويلات بعد سقوط الخلافة العباسية تحت وطأة اجتياح المغول لبغداد، وحدث في عصر المماليك الذين انقسموا إلى قبائل على أساس الانتماء لشخص القائد، كما حدث في عصر الدولة العثمانية. وظل الأمر كذلك حتى العصر الحديث: استيلاء على السلطة بقوة السلاح والشوكة، وتعزيز الأمر الواقع استناداً إلى التراث الذي تم اختصاره في التراث الديني الإسلامي.

كان هذا شأن العامل الأول «ركود الواقع العربي»، أما العامل الثاني «تعقد اشكالية العلاقة بالآخر» فقد ساهم في جعل التراث الديني الإسلامي الإطار المرجعي الوحيد لكل معرفة ولكل ممارسة وسلوك. وقد ساعده على ذلك سيادة مفهوم «الإطار المرجعي الوحيد» ـ مرجعية النقل ضداً لمرجعية العقل ـ في الثقافات

المحلية لشعوب المجتمعات العربية الإسلامية. لقد تعامل الاستشراق مع ثقافتنا من منظور وحيد، هو منظور الإسلام، وكوّن لنفسه صورة أعاد تصديرها لنا، فحواها أننا مسلمون ديناً ووطناً، وأن سر تأخرنا وجهلنا وانحطاطنا وتخلفنا هو الإسلام. لقد عرض نابليون بونابرت نفسه على شيوخ الأزهر وعلى عامة المواطنين المصريين بوصفه مسلماً أكثر حباً وإخلاصاً للمسلمين والإسلام من الخليفة العثماني نفسه. وحين كان المواطن المصري يحلم بالخلاص من الاستعمار الإنجليزي على يد النازية الهتلرية، شاعت بين المصريين شائعة تروج إسلام هتلر. والأعجب من ذلك تلك الشائعة التي انطلقت بعد وفاة مؤسس حزب البعث ـ ميشيل عفلق ـ بأنه كان قد أعلن إسلامه لخاصته قبل موته. هكذا تحول الإسلام من دين إلى أن يكون «هوية» للذات العربية في مواجهة الآخر المسيحي. وفي هذا السياق تم استدعاء «الحروب الصليبية» واعتبارها نموذجاً متكرراً، واعتبرت الهجمة الاستعمارية على العالم العربي استكمالاً للحروب الصليبية. ولم لا: ألم يقف اللنبي على قبر صلاح الدين الأيوبي في دمشق، ويقول قولته المشهورة والحاضرة دائماً في الخطاب العربي: «ها قد عدنا يا صلاح الدين»؟!

لقد تم إرجاع سر التخلف والانحطاط إلى البعد عن الإسلام، من هنا لم يكن الطهطاوي يجد في باريس ما يتناقض مع قيم الإسلام الصحيحة، بل حاول أن يرد التقدم إلى مفاهيم وقيم إسلامية. واعتبر أن مفاهيم «الحقوق الطبيعية» و «النواميس الفطرية» و «الحرية والمساواة» كلها مفاهيم موجودة في علم «أصول الفقه الإسلامي» يقول: «ومن زاول علم أصول الفقه، وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد، جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها، وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم، قل أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات. فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية، وهي عبارة عن قواعد عقلية، تحسيناً وتقبيحاً، يؤسسون عليها أحكامهم المدنية. وما نسميه بفروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق والأحكام المدنية، وما

نسميه بالعدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية»[3]. واشتهرت إلى حد بعيد عبارة الإمام محمد عبده: «وجدت هناك إسلاماً بلا مسلمين، بينما يحيا هنا مسلمون بلا إسلام». ومعنى ذلك أن العقل العربي تقبل الصورة التي طرحها الأوروبي عليه، أن الإسلام هويته، لكنه لم يتقبل بقية الصورة التي تربط التخلف والانحطاط بالإسلام. وقام بدلاً من ذلك بطرح تفسيره الخاص للتخلف والانحطاط بالابتعاد عن قيم الإسلام الأصيلة، والتي صنعت تقدم الغرب ومدنيته رغم أنها لا تحمل يافطة الإسلام. وهكذا في حين تم الفصل بين «الإسلام» و «المسلمين»، تم إعادة تفسير الإسلام لينطق بقيم التمدين والحضارة الوافدتين، بصرف النظر عن اختلاف السياق، وبدلاً من إدراك أسباب التقدم والتطور والنهوض بردها إلى عملية تحرير الإنسان وتحرير عقله، يصر الإمام محمد عبده على التعبير عن دهشته لما حققته أوروبا من تقدم رغم كونها مسيحية. وبعبارة أخرى يصر على جعل الدين إطار التفسير الوحيد، ولذلك يجعل من قيم الإسلام تفسيره الجوهري للتقدم الأوروبي، ويجعل من غياب القيم نفسها تفسيراً للتخلف العربي وانحطاط العالم الإسلامي: «إن صح الحكم على الأديان بما يشاهد بأحوال أهلها وقت الحكم، جاز لنا أن نحكم بأن لا علاقة بين الدين المسيحي والمدنية الحاضرة»[4].

إن الفارق بين الطهطاوي وعبده فارق كمي لا كيفي، ذلك أن عبده يخوض سجالاً ضد الاستشراق الذي يهاجم الإسلام ويحمله مسؤولية كل مظاهر الانحطاط والتخلف، في حين كان الطهطاوي يمرر قيم الحضارة الحديثة باسم الإسلام. لكن الاثنين معاً ينتهيان إلى مرجعية الإسلام، ويتقبلان الصورة التي صاغها الآخر وصدرها للأنا، صورة الإسلام الهوية والإطار المرجعي. وستظل حركة العقل العربي تدور بين قطبي الرحى هذين: الإسلام والحضارة الغربية، ففي مرحلة خطاب النهضة الذي

(3) انظر: الأعمال الكاملة، المرشد الأمين للبنات والبنين، تحقيق: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1973 م.

(4) الإسلام بين العلم والمدنية، منشورات دار الهلال، القاهرة، سبتمبر 1960 م، ص: 72-73. وهي فكرة يتابعها بالتفصيل في كتاب «الإسلام والمسيحية»، القاهرة.

امتد من الطهطاوي وحتى زكي نجيب محمود يعاد تأويل الإسلام لكي يتسع لقيم المدنية والحضارة، وهو خطاب ما زال يتمتع بدرجة شاحبة من الوجود إذا قورن بمستوى حضور الخطاب السلفي الراهن. ووجود الإسلام إطاراً مرجعياً جاهزاً في بنية خطاب النهضة ـ الذي أخفق إخفاقاً مذهلاً في إنتاج وعي علمي بالدين والتراث ـ هو الذي سمح للسلفية بالانقضاض على كل إنجازات خطاب النهضة حين سقطت كل الواجهات والشعارات، لأنها وجدت في خطاب النهضة ذاته «إسلامها» القديم كما هو لم يمس. كانت التأويلات التي قدمها خطاب النهضة ـ والتي ما زالت فلوله تقدمها حتى الآن ـ للتراث بمثابة تجديدات لا تمس هيكل البناء ذاته، ومفهوم «التجديد» ذاته ـ شعار النهضة الأثير ـ يعني إعادة طلاء القديم، والمحافظة على بنيته كما هي، وهذا ما أطلقنا عليه في دراسة سابقة مصطلح «التلوين»، وجعلناه مقابلاً لمصطلح «التأويل»[5].

وإذا كان خطاب النهضة قد مارس «التجديد» على أساس نفعي لتحقيق مهمة تقبل المدنية الأوروبية، فإن الخطاب السلفي يعتمد نفس الأساس النفعي في تأويل الإسلام لرفضها، من أجل إقامة الدولة الدينية. والغريب في ذلك أن مفهوم الدولة الدينية ـ التي تعتد بعنصر الدين وحده أساساً للمواطنة ـ مفهوم وجد في قيام الكيان العنصري الإسرائيلي على أرض فلسطين المحتلة وقوداً لا ينفد. وكان للانتصارات التي حققتها إسرائيل في حروبها ضد العرب تأثير ناجح في ترسيخ أن العودة للإسلام هي «الحل» الوحيد للخروج من أسر التبعية، ومناهضة العدوان العنصري. وبعبارة أخرى كان الغرب أيضاً ـ وإن بطريقة غير مباشرة هذه المرة ـ هو مصدر طرح الإشكالية التي تحددت على أساسها عناصر الإجابة. وكما كان «التجديد» هو شعار خطاب النهضة، أصبحت العودة إلى الأصول شعاراً للسلفية الجديدة، وكما اعتمد التجديد على النفعية الإنتقائية التي تختار من القديم دون أن تمس هيكل بنائه، اعتمدت العودة إلى الأصول على الانتقائية النفعية نفسها. لكن خطاب النهضة كان

(5) انظر دراستنا: التراث بين التأويل والتلوين: قراءة في مشروع اليسار الإسلامي، مجلة «ألف»، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد العاشر، 1990.

يمارس فعاليته غالباً في إطار التراث الديني دون أن يقترب من مجال النصوص الدينية الأصلية، في حين تقترح السلفية العودة إلى النصوص الدينية، ولأن نهج الاقتراب واحد فقد اعتمدت السلفية في تأويلها للنصوص الأصلية ـ عن وعي أو عن غير وعي ـ الغرب إطاراً مرجعياً، لكنه الغرب الذي تم اختصاره واختزاله هو الآخر في العلم، بل في التكنولوجيا بصفة خاصة. وبعبارة أخرى وإذا كان خطاب النهضة قد جعل «التراث» إطاراً مرجعياً لتقبل المدنية الأوروبية الحديثة، فقد جعلت السلفية من المدنية الأوروبية ـ المختزلة في التكنولوجيا ـ إطاراً لتأويل النصوص الدينية. وفي كلتا الحالتين تم إنتاج وعي زائف بكل من التراث والحضارة الأوروبية معاً. وقد ساهم هذا الوعي الزائف في تغييب اللحظة الزمانية والتاريخية تغييباً شبه تام، وأصبح العربي يحيا في الغالب تاريخاً غير تاريخه، سواء كان ذلك التاريخ لحظة ماضية في الزمان الأوروبي، أم كان لحظة فائتة في الزمان التراثي. ولم يبق له ما يعيشه في لحظته الراهنة سوى التبعية للغرب على مستوى شكل الحياة المادي ـ استيراد التكنولوجيا ـ والتبعية لإحدى لحظات الماضي على مستوى الوعي.

-3-

لا أحد يملك أن ينكر أن مشروع النهضة الذي تولدت ملامحه مع مطالع القرن التاسع عشر في عالمنا العربي قد اعتمد على معادلة طرفاها: التراث العربي الإسلامي، الذي تم توحيده بجوهر الإسلام وذاتيته المطلقة من جهة، وبين التراث الأوروبي الغربي الذي تم تركيزه في الكشوف العلمية وثمارها التكنولوجية من جهة أخرى. وكان التوفيق بين طرفي المعادلة هو أساس مشروع النهضة، سواء تحركت المعادلة في اتجاه الإسلام بوصفه أساساً مرجعياً لتقبل الوافد الغربي، أو تحركت في اتجاه الوافد الغربي لجعله معياراً لسلامة فهم الإسلام ولمشروعية تأويله. في كلتا الحركتين ثمة حضور غالب لأحد طرفي المعادلة، وثمة جهد دائب للتوفيق بين الطرفين.

ولا أحد يستطيع أن ينكر كذلك أن صياغة المعادلة على هذا النحو ـ الذي ما زال مستمراً بدرجات متفاوتة حتى الآن ـ يجد تفسيره في طبيعة اللقاء التصادمي الأول بين الدولة الإسلامية ـ متمثلة في الإمبراطورية العثمانية ـ وبين القوة الأوروبية

الناهضة والنامية، والساعية إلى الاستحواذ على تركة الرجل المريض.

ومن الخطأ التاريخي أن يؤرخ لهذا الصدام بحملة بونابرت على مصر (1798-1801)، إلا إذا كنا نؤرخ للقاء مصر الأول بأوروبا، هذا مع تسليمنا بأن حملة نابليون تمثل أحد المفاصل الرئيسية في هذا الصدام. ومن شأن أي لقاء تصادمي أن يؤدي إلى رد فعل، لأن المهزوم عادة، إما أن يتبع المنتصر ويميل إلى تقليد الغالب بحسب أطروحة ابن خلدون، وإما أن يميل إلى التقوقع داخل الذات والاحتماء وراء أسوار هوية حقيقية أو متوهمة. لكن الذي حدث أن رد الفعل الإسلامي/العربي لم يقع في دائرة هذا الطرف أو ذاك، ربما لأن أوروبا المسيحية ـ هكذا تم توصيفها ـ لم تكن جديدة تماماً بالنسبة للذاكرة الإسلامية. لقد كانت ثمة سوابق للقاءات عقلية وفكرية انسربت تأثيراتها في التراث المتواصل حتى لحظة التصادم.

كانت «القوة» العسكرية ـ المزودة بترسانة التكنولوجيا التي أبدعها العلم ـ هي الجانب «المدهش» والمسبب للصدمة. ولم يكن أيسر على العقل المسلم/العربي من الاقتناع بضرورة «التزود» بهذه القوة التي تصور أنها محايدة. لا تعارض إذن بين الإسلام ـ علامة الهوية وشارتها في مواجهة العالم المسيحي الذي قدم نفسه كذلك منذ الحروب الصليبية ـ وبين «استيراد» الأسلحة وتكنولوجيا الحرب. وبسبب من «عدم التعارض» هذا تم إرسال البعثات إلى أوروبا ـ وإلى فرنسا بصفة خاصة ـ لنقل ثمار العقل الأوروبي في مجال التكنولوجيا. وإذا أخذنا الطهطاوي مثالاً على ذلك اللقاء غير التصادمي الأول لوجدنا أن ما كان يشغل الشيخ في الأساس هو محاولة «الاستيعاب» العقلية لكل ما يلفت عقله أو وجدانه. لم ينشغل رفاعة طويلاً بالتعارض بقدر ما سعى إلى «التصالح». هناك أشياء في تلك الحضارة لا يقبلها الإسلام دون شك، مثل الحريات المتاحة للمرأة في مراقصة الرجال والاختلاط بهم، لكن تلك أشياء تهون إلى جانب إنجاز تعليم المرأة وخروجها للعمل مثل الرجل وتحملها للمسؤولية. فضلاً عن القوانين التي تساوي بين البشر على أساس من الحرية والمساواة والإخاء، ناهيك عن النظافة والاهتمام بالصحة العامة للمواطنين... إلخ.

وعلينا ألا ننسى في هذا السياق أن حملة بونابرت قد أخفقت في تحقيق أهدافها

السياسية في الاستيلاء على مصر واحتلالها. وأن إحساس الشعب المصري بالانتصار على الحملة، بل وفي فرض حاكم اختاره زعماؤه على الباب العالي الذي خضع لمطالب ممثلي الشعب المصري بتعيين محمد علي والياً على مصر ـ كل ذلك يفسر لنا تحرر رفاعة الطهطاوي من عقد النقص التي تلازم المهزوم عادة في تعامله مع عدوه.

لقد كانت الهزيمة واقعة عامة، حالة إسلامية أساساً، وليست حالة مصرية تحديداً. هكذا ظلت أوروبا حتى منتصف القرن التاسع عشر تقريباً تمثل الخصم المتفوق لا العدو المنتصر. في هذا السياق نفسه كان محمد علي يواصل انتصاراته في الشام والجزيرة العربية مناهضاً الباب العالي ذاته بالأسلحة التي استوردها من أوروبا. من هنا منشأ «عدم التعارض» الذي ظل محايثاً لمشروع النهضة في كتابات رفاعة الطهطاوي، وربما في كتابات معاصريه.

-4

في تقديرنا أن «التعارض» بين الأنا والآخر، أو بين «الإسلام» و «أوروبا المسيحية» بدأ يتبلور مع انكشاف الطابع الاستعماري الإمبريالي لأوروبا السياسية في علاقتها بالعالم العربي والإسلامي، وبعد أن كان الخصم المتفوق، يحتفظ بالمسافة التي تبعده عن الأنا، وتسمح لها من ثم بإدراكه إدراكاً مكتملاً أو شبه مكتمل، واقترب من حدود تهديد الذات بالاحتلال المباشر للأرض. تحول «الخصم المتفوق» إلى خطر ماثل، وإلى عدو قاهر، هكذا تم إطفاء مصابيح الديمقراطية الوليدة التي أراد إسماعيل إقامتها، وتم القضاء على كثير من المؤسسات المدنية الجديدة. وكان نفي رفاعة الطهطاوي إلى السودان علامة فارقة تحدد بداية عصر «التعارض» وانتهاء عصر التصالح.

ومع تبلور «التعارض» نشأت الحاجة إلى «التوفيق»، وبدأ التفتيش داخل تراث الذات ـ الإسلامي بصفة خاصة ـ عن مبررات لقبول ما هو صالح فقط من منتجات الغرب العقلية والفكرية من جهة، والاجتماعية والسياسية من جهة أخرى. وكان هذا «التوفيق» هو محور إنجاز التيار الإصلاحي الذي مثله بالأساس جمال الدين الأفغاني

ومحمد عبده. كان منطق «الإصلاح» أنه: «لا يفل الحديد إلا الحديد» وأن علينا أن نناهض الغرب ونقاومه مستعينين بأسلحته المادية والفكرية. إن الهدف الأساس هو المقاومة مع الحفاظ على هوية الذات خشية أن تذوب. من هنا قدم محمد عبده قراءته لعلم الكلام في «رسالة التوحيد»، كما بدأ تفسيره للقرآن بهدف نفي الأسطورة والخرافة وتأكيد الطابع العقلي للوحي. وفي الوقت نفسه بدأت ردوده على رينان في هجومه على الثقافة العربية الإسلامية.

ومن المهم أن نلاحظ أن محور نشاط محمد عبده، سواء في قراءته لعلم الكلام أو في تفسيره، كان محاولة نفي الضار واستبقاء الصالح في هذا التراث. لذلك اختار من المعتزلة موقفهم من قضية «العدل» وفي القلب منها «خلق الأفعال» أنها من العبد وليست من الله. لكنه تمسك بالموقف الأشعري من قضية طبيعة الذات الإلهية وصفاتها، وأقر أنها صفات زائدة ليست هي عين الذات كما ذهب المعتزلة. وله موقف متردد من قضية «الكلام الإلهي» أو القرآن أقديم هو أم محدث مخلوق، وهي القضية التي أثارت خلافاً واسعاً في عصر الخليفة العباسي المأمون بصفة خاصة. وكان لها مردود سياسي عنيف، حيث اضطهد المأمون ـ الذي تبنى منظور المعتزلة بخلق القرآن ـ علماء السنة الذين رفضوا الموافقة على هذا الرأي، فيما عرف في تاريخ الثقافة العربية باسم «محنة خلق القرآن». تردد محمد عبده إزاء هذه القضية فاختار في الطبعة الأولى من «رسالة التوحيد» الموقف الاعتزالي وهو القول بخلق القرآن. ولكنه في الطبعة الثانية تراجع عن هذا الاختيار وحذفت الفقرة التي تدل عليه، بناء على نصيحة من الشيخ الشنقيطي فيما يروى[6].

أما في تفسيره للقرآن فقد قام الشيخ بتأويل كل ما ورد في القرآن عن الجن والشياطين بأنها القوى النفسية والغرائز المحركة للشهوات. هذا فضلاً عن تأويله للطير الأبابيل في سورة «الفيل» بأنه مرض الجُدَريّ[7]. هكذا نرى أن الشيخ يتحرك

(6) انظر: رسالة التوحيد، دار المعارف، ط 5، تحقيق محمود أبو رية، 1977 م، ص: 52،13.

(7) انظر في ذلك: تفسير جزء عم، ط 2، دار الشعب، القاهرة، 1957 م، ص: 120 وما بعدها في تأويل طير الأبابيل والسّحر، والنفث في العقد، والوسوسة.. إلخ.

مرة في اتجاه التراث الإسلامي جاعلاً منه الأصل ومعيار القيمة، ويتحرك مرة أخرى في اتجاه «العقل الغربي» الرافض للأساطير والمعجزات. ولكن باعث الحركة في الحالتين هو البحث عن «النافع» هنا أو هناك. بل إن جمع الشيخ بين عقيدة «العدل» عند المعتزلة وعقيدة «التوحيد» عند الأشاعرة اعتمدت على هذا المحرك الأساسي: البحث عن النافع في التراث الذي يمكن أن يلتقي مع النافع في نتاج الحضارة الأوروبية.

غني عن البيان القول إن معادلة النهضة ـ عند الأفغاني وعبده ـ قد تجاوزت ثنائية الإسلام/تكنولوجيا الغرب وإنجازاته العلمية، إلى التراث الإسلامي/الفكر الغربي، أي أنه حدث تحول من مجال المنافع المادية وانتقال إلى مجال المنافع الفكرية والعقلية. لكن ظل مفهوم «المنفعة» هو الباعث الجوهري لعمليات التوفيق. وليس معنى ذلك أن المعادلة عند الطهطاوي كانت خالية تماماً من العقلي والفكري، بل معناه أن العقلي والفكري كان مفسراً للعلمي والتكنولوجي، وكان ثمة افتراض لإمكانية نقل المادي دون التورط في التعرض لعدوى الفكري والعقلي. ولعل أوروبا كانت حريصة في ذلك الوقت على أن يظل العالم العربي الإسلامي رهين هذا الانفصام، وذلك ليستمر في لعب الدور الذي كانت تريده أوروبا: دور السوق المفتوحة لمنتجات الغرب، دون أن يتجاوز ذلك إلى دور المشارك في إنتاج العلم والتكنولوجيا، وهو الدور الذي يستلزم الاستيعاب الفكري والعقلي.

الدليل على ذلك أن محاولات إسماعيل لنقل المؤسسات الغربية، ومن أهمها الديمقراطية، للحياة السياسية المصرية لم تُقَابل بالرفض فقط، بل بالسعي للقضاء على هذه التجربة الوليدة بإغراق مصر في الديون وتوريطها اقتصادياً حتى انتهى الأمر إلى الاحتلال الكامل (1882)، وعلينا ألا ننسى في هذا السياق أن أوروبا في منتصف القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كانت أوروبا الاستعمارية الإمبريالية، في حين أن أوروبا التي أراد العقل العربي التوفيق بينها وبين العقل الإسلامي كانت أوروبا القرن الثامن عشر، أوروبا عصر الأنوار. وفي حين تصور العقل العربي أنه يتعامل مع أوروبا واحدة كلية ذات جوهر غير تاريخي اسمه التقدم لم يستطع أن

يفسر بشكل تاريخي هذا التعارض بين السياسة والفكر من جانب أوروبا. بل إن العقل العربي وقع هو ذاته في ازدواجية متعارضة بين من ينشدون الاندراج في سياق الثقافة الأوروبية ـ وهم ينظرون إلى أوروبا عصر الأنوار ـ وبين من ينشدون الانسلاخ عن الشيطان الأوروبي والاحتماء بالهوية الإسلامية، وهم في الواقع، ينظرون إلى أوروبا الاستعمارية، أوروبا منتصف القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، أوروبا المتأهبة بجيوشها وأساطيلها لابتلاع العالم الإسلامي عامة، والعربي بصفة خاصة.

- 5-

هذه الازدواجية في النظر إلى أوروبا وفي استيعابها ازدادت تعقيداً وتركيباً حين حاول العقل العربي «التوفيق» بين أوروبا والتراث الإسلامي، ذلك أن التراث الإسلامي العقلاني المؤهل للتواصل مع فلسفة الأنوار، هو بالأساس التراث الرشدي والمعتزلي على مستوى الفلسفة واللاهوت، والتراث العلمي التجريبي المتمثل في إنجازات الرازي وابن الهيثم وابن النفيس.. إلخ، وهذا التراث ذاته هو الذي انتقل عبر الأندلس إلى أوروبا في عصر النهضة وأفادت منه في صياغة معادلة نهضتها. لكن هذا التراث ذاته ـ في سياق تاريخ الحضارة الإسلامية ـ كان تراثاً مهمشاً، تم حصاره وتهميشه داخل دائرة ضيقة من الصفوة لحساب تراث آخر امتزجت فيه الحنبلية والأشعرية والصوفية. وهذا التراث هو الذي كتبت له السيادة والسيطرة والهيمنة التي قوت شوكتها الهيمنة التركية العثمانية على مقدرات العالم الإسلامي.

من هنا نفهم تردد الشيخ محمد عبده بين «عدل» المعتزلة، و «توحيد» الأشاعرة من جهة، بل ونفهم هذا التردد إزاء مسألة «خلق القرآن» وهي مسألة ذات أهمية قصوى في طريق فتح باب التأويل والاجتهاد على أساس لاهوتي وفلسفي في آن واحد. وهذه نقطة سنعود لها بعد استعراض مظاهر التردد في خطاب النهضة. هذا التردد في الاختيار من عناصر التراث يعكس عدم الوعي بتاريخية التراث من جهة، وعدم إدراك أن «تعددية» هذا التراث جزء من تعددية المنظومات الفكرية والعقلية المعبِّرة عن مصالح ورؤى واتجاهات من جهة أخرى. التعامل مع التراث العربي

الإسلامي بوصفه كلاً جوهرياً موحداً يمثل نوعاً من الانعكاس لازدواجية التعامل مع أوروبا بوصفها كلاً جوهرياً موحداً. إنه في الحالتين انعدام الوعي التاريخي بالظاهرة، سواء كانت تلك الظاهرة أوروبا أو كانت التراث العربي الإسلامي.

هذا التردد نجده في منهجية طه حسين الديكارتية التي حاول تطبيقها على الشعر الجاهلي. والقراءة المتعمقة للكتاب تكشف عن حضور منهجين متجاورين لم يتم التركيب منهما: منهج الشك الديكارتي المتمثل في أطروحة أن الشعر الجاهلي لا يعكس الحياة الجاهلية بحيويتها وثرائها وعنفوانها كما يعكسها القرآن مثلاً. ولنلاحظ هنا أن القرآن يمثل بالنسبة لطه حسين «مرجعية تاريخية» للحياة الجاهلية. وهناك منهج علماء الحديث في نقد الرواية كما يتمثل في نقد محمد بن سلام الجمحي للشعر الجاهلي. وقد ظل هذان المنهجان في حالة تجاور سكوني مما أعطى مبرراً لمهاجمي طه حسين إلى ادعاء أنه نقل عن «مرجليوث» من جهة، وإلى أنه لم يقل جديداً عما قاله ابن سلام الجمحي من جهة أخرى.

لكن التناقض الحقيقي في منهج طه حسين ـ النابع من التردد المشار إليه ـ نجده في مسألة اعتبار القرآن «مرجعاً تاريخياً» بالنسبة للحياة الجاهلية، وإنكار المرجعية نفسها بالنسبة لقصص الأنبياء. وهذا الإنكار الأخير كان هو القشة التي قصمت ظهر البعير بالنسبة للكتاب وبالنسبة لطه حسين الذي سرعان ما تراجع عن هذا الإنكار وحذف ما يدل عليه من الكتاب في طبعته الثانية التي صدرت بعنوان «في الأدب الجاهلي»(8).

وقبل أن نمضي في تحليل منهجية طه حسين علينا أن نلاحظ هنا أن معادلة التوفيق كما مَثَّلها محمد عبده قد تحركت قليلاً عند طه حسين، فلم يعد «الغرب» بالنسبة له أفكاراً تحتاج لإيجاد مثيل لها يوافقها من التراث الإسلامي، بل تحول إلى

(8) لاحظ هذا عبد الرحمن بدوي في كتابه: «دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي»، بيروت، دار العلم للملايين، ط 2، 1986 م، المقدمة، ص: 5-16. وعن التناقض بين اعتبار القرآن وثيقة تاريخية وبين إنكار تاريخية القصص القرآني انظر: في الشعر الجاهلي، دار النهر للنشر والتوزيع، القاهرة، ص: 28-29، وكذلك ص: 32-33.

«أداة» منهجية لتحليل التراث وفهمه ونقده. وقد ظل هذا التحول في استيعاب الغرب ماثلاً في الفكر العربي الحديث بمستوياته وتجلياته النوعية المختلفة حتى سقوط معادلة النهضة ذاتها سقوطاً نهائياً في منتصف الستينيات. نقول إن معادلة النهضة التوفيقية في أساسها تحركت قليلاً مع منهجية طه حسين ـ نكرر قليلاً ـ ولم تمض إلى غاياتها المرجوة. وتعليلنا لذلك ـ دون إنكار للتفسير الاقتصادي الاجتماعي الخاص بنشأة الطبقة وبطبيعة تكوينها الهجيني.. إلخ ـ أن إنجاز التوفيق السابق عليه ـ محمد عبده تحديداً ـ لم يكن حاسماً في مجال القضايا الشائكة الحساسة، خاصة قضية «خلق القرآن».

ما الذي جعل من تلك القضية تحديداً مسألة على هذه الدرجة من الحساسية التي لا تقل عن مسألة «التشكيك» في المرجعية التاريخية للنصوص الدينية! حتى أن كلتا المسألتين تم استبعادهما من «رسالة التوحيد» ومن «في الشعر الجاهلي» على التوالي؟! إن المسألتين في الحقيقة مترابطتان على مستوى المفاهيم وعلى مستوى المنهج، لدرجة أن حسم أولاهما يفضي منطقياً إلى حسم الثانية، وربما كان من شأن هذا الحسم أن يفضي بدوره إلى الانتقال خطوة هامة في طريق تجاوز الثنائية والازدواجية في مشروع النهضة إلى نوع من التركيبية الإبداعية. إن مسألة «خلق القرآن» كما طرحها المعتزلة تعني في التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساساً بالبُعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود[9]، الوحي في هذا الفهم تحقيق «لمصالح» الإنسان على الأرض، لأنه خطاب للإنسان بلغته. وإذا مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته ـ التي ربما غابت عن المعتزلة ـ نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي. وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني، أنه لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً له إطلاقية المطلق وقداسة الإله. على العكس من ذلك يقضي مفهوم «قدم الكلام الإلهي وأزليته»، المفهوم الذي تمسك به محمد عبده ضمناً، إلى تثبيت المعنى الديني بما هو معنى مفارق أزلي قديم قدم الذات الإلهية.

(9) حول مفهوم التاريخية: انظر: الفصل الخاص بذلك في هذا الكتاب.

ورغم أن «لو» أداة شرط غير تاريخية، فلا مناص أمامنا من استخدامها لنقول: ربما لو حسم محمد عبده الإشكالية باختيار «الخلق» كما اختار «العدل» لتمكن طه حسين من تجاوز حالة التردد بين الاعتداد بالمرجعية التاريخية للنص القرآني وبين إنكار هذه المرجعية. ولربما استطاع أن يتجاوز الوضع الثنائي الازدواجي إلى تركيبة إبداعية على مستوى المنهج وعلى مستوى النتائج. لكن هذه الـ «لو» التي تعبر عن التمني، وهذه الـ «ربما» التي تعبر عن الأماني الضائعة لا يجدي كلاهما في تحقيق وعينا نحن ـ جيل سقوط معادلة النهضة التوفيقية ـ بضرورة تجاوز هذه المعادلة. لكن السؤال الآن: هل كان بمقدور محمد عبده الانحياز إلى «الخلق» ـ خلق القرآن ـ كما انحاز إلى خلق الأفعال التي هي محور مقولة «العدل» الاعتزالية؟! والإجابة عن هذه السؤال تكشف عن عجز المعادلة ذاتها، العجز النابع عن التردد بين طرفين على أساس «النفع» المباشر. لم يكن ثمة ما يمنع من اختيار «خلق الأفعال» لالتقائه مع مفهوم «الإرادة الحرة» للإنسان كما صاغها الفكر الغربي، لكن كان من المستحيل التخلي عن «التوحيد» الأشعري لحساب «التوحيد» الاعتزالي لما يؤدي إليه هذا الأخير من تعطيل الصفات الإلهية عن الفعالية في التدخل الدائم في العالمين الطبيعي والاجتماعي. ومفهوم «التعطيل» هذا يفضي في ذهن عبده إلى «الإلحاد» الذي كان يخشاه عبده من أوروبا. هكذا احتفظ عبده ـ من داخل التراث ـ بفكرتين متناقضتين: حرية الإرادة الإنسانية من جهة، والتدخل الدائم لله في صنع العالم ـ بما فيه الإنسان ـ وفي تشكيله من جهة أخرى. التفسير المباشر لهذا التناقض ازدواجية فهم أوروبا، والتردد بين «التعلم» منها ومناهضتها في الوقت نفسه.

هذا التردد ـ الذي هو نتيجة لانعدام الوعي التاريخي بكل من طرفي المعادلة ـ ظل محايثاً لخطاب النهضة، لكنه كان ينتهي دائماً للتضاد مع مفهوم النهضة ذاته. وكما انحسم تردد طه حسين في بذرة مشروعه الأول «في الشعر الجاهلي» انحسم في مشروعه كله لصالح التراث والإسلاميات. وانحسم على مستوى الناقد الأدبي لمناهضة مظاهر الحداثة في الشعر. والأمر نفسه حدث مع عباس محمود العقاد، وخالد محمد خالد الذي استمعنا إلى خطابه خلال أزمة الخليج يكرس الوجود

الأمريكي في المنطقة استناداً إلى مرجعية التراث والدين. وإذا كان علي عبد الرازق رفض إعادة طبع كتابه «الإسلام وأصول الحكم» خاصة بعد انتهاء الظروف التي أدت إلى المصادرة والمنع، فقد رفض نجيب محفوظ إعادة طبع روايته «أولاد حارتنا» بل هدد جريدة «المساء» القاهرية باللجوء إلى القضاء إذا نشرت هذه الرواية.

ليس التردد هنا عيباً في الأفراد من حيث هم ذوات مفكرة، ولكنه خلل في المعادلة ذاتها نابع من عدم الوعي بطرفيها وعياً تاريخياً يمكّن من إحداث «التوفيق» الحقيقي بينهما. لكن الوعي التاريخي بطرفي المعادلة وحده ليس كافياً، فلا بد من تضام ذلك مع الوعي التاريخي بمكونات الواقع بما يتضمنه على مستوى الوعي والفكر والسلوك والممارسة من عناصر تراثية، ومن عناصر تأثر بالغرب تسربت كلها إلى نسيج الواقع وشكلت خصوصيته التاريخية، إضافة إلى حقائق الوجود الطبيعي الجغرافي والوجود الاجتماعي الثابتة والمتغيرة. لكن الطبقة لأسباب ليس هنا مجال مناقشتها لم تحقق هذا الوعي، بالإضافة إلى أنها كانت تخوض معركة النهضة وسط عوامل كثيرة محبطة من التآمر الاستعماري الصهيوني من جهة، وعناصر الثورة المضادة التابعة في قلب المشروع والكامنة فيه من جهة أخرى. من أجل ذلك كان الدافع المسيطر في عملية «التوفيق» هو الدافع النفعي المباشر الذي حول التوفيق إلى «تلفيق» يحتفظ للطرفين بتمايزهما بحيث إذا أمكن إسقاط أحد طرفي المعادلة احتفظ الطرف الآخر بكل قوته وجبروته، وظل ممارساً لفعاليته، وهذا ما نلمسه الآن من انحسار بين طرفين: التبعية الكاملة للغرب اقتصادياً وسياسياً وفكرياً بالشروط الاستعمارية الإمبريالية من جهة، والسلفية الرجعية الكاملة من جهة أخرى. ورغم التناقض الظاهري بين الطرفين فإن كلاً منهما يفضي إلى الآخر بوسيلته الخاصة، تفضي التبعية إلى الديكتاتورية والاستغلال ومحاصرة الإنسان باسم التغريب والحداثة وتفضي السلفية إلى النتائج نفسها ولكن باسم الدين والتراث وتحقيق الهوية الخاصة.

- 6 -

نختار في هذه الفقرة مثالاً للتأويل النفعي التجديدي في خطاب النهضة آخر ما

كتبه زكي نجيب محمود «حصاد السنين»[10]. ووقوفنا عند هذا الكتاب مبرر بأنه الصياغة الأخيرة لمجمل الهموم الفكرية والفلسفية التي شكلت رحلة حياة صاحبه العقلية، وهو يتضمن إيجازاً مستوعباً لكل أطروحاته، هذا إلى جانب أن الكتاب يقدم تأريخاً للمرحلة الأخيرة من خطاب النهضة، المرحلة التي شهدت انكسار هذا الخطاب مع انكسار مرحلة النهوض القومي العربي بمشروعها القومي الناصري بصفة خاصة. والكتاب من هذه الزاوية يعد شهادة على الحياة المصرية الثقافية من منظور مواطن عربي مصري، شاءت له فطرته أن يجعل من تحصيل العلم وكسب الثقافة مهنته (ص 5). وهي شهادة تمتد من أواخر العشرينات من هذا القرن حتى لحظة صدور الكتاب، فتستوعب ثلاثة أرباع هذا القرن بكل ما اشتمل عليه من أحداث وتغيرات على المستويين المحلي والعالمي على السواء. وهذه الفترة تجسد حياة الكاتب العقلية، وتطوره الفكري في أربعة مراحل كبرى هي: مرحلة التعرف على الحياة الفكرية والثقافية، ومحاولة الاندماج فيها، وهي المرحلة التي استغرقت أواخر العشرينات والثلاثينات من القرن. والمرحلة الثانية هي مرحلة الارتحال إلى الغرب في بعثة دراسية إلى انجلترا لمدة أربع سنوات، تعرف من خلالها على «الآخر» الغربي، الذي كشف لـ «الأنا» عن تخلفها، وحدد لها من ثم منظور رؤية ذلك التخلف. وفي هذه الرحلة أيضاً أمكن لمفكرنا أن يرى ثقافته من بعيد، وأن يرصد من ثم إيجابياتها وسلبياتها. والمرحلة الثالثة هي مرحلة الانخراط في الحياة الثقافية والفكرية خلال عقدي الخمسينات والستينات، حيث أسهم زكي نجيب محمود في عضوية العديد من اللجان الثقافية والفنية، بالإضافة إلى رئاسته تحرير مجلة «الفكر المعاصر»، ودوره أستاذاً للفلسفة بكلية الآداب. ومن الجدير بالإشارة أن مفكرنا لم ينعزل عن الحياة الثقافية والفكرية في مصر خلال فترة وجوده في إنجلترا، فقد كان يساهم بمقالاته الأدبية في نقد الحياة الفكرية والعقلية المصرية بمقارنتها بمثيلتها في أوروبا. وقد كانت هزيمة يونيو 1967 م ـ فيما يبدو ـ نقطة تحول حاسمة في تعديل المسار الفكري ـ ولا نقول تغييره ـ لمفكرنا المفتون بإنجازات الإنسان

(10) صدر عن دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1991 م.

الأوروبي على جميع المستويات، فأصبح البحث عن الهوية الثقافية الخاصة للمواطن العربي شغله الشاغل. وكان انتقاله للعمل في جامعة الكويت أستاذاً زائراً فرصة هيأت له الاتصال بالتراث الفكري العربي، والتعرف على أهم خصائصه، وكانت تلك هي المرحلة الرابعة في تطوره الفكري.

تتجمع الخيوط الناتجة عن تلك المراحل الأربع في منظومة فكرية موحدة، أو «رؤية موحدة»، كما يطلق عليها الكاتب، تمثل محور كتاباته الأخيرة، والتي دأب على نشرها تباعاً في جريدة الأهرام.

والسؤال الذي يجب علينا أن نطرحه ونحن نقرأ «حصاد السنين»، وحتى تكون قراءتنا قراءة تأويلية منتجة، ما الذي جعل «حصاد التنوير» فقيراً إلى هذا الحد؟ والإجابة عن هذا يجب أن نبحث عنها في طبيعة الخطاب التنويري ذاته، بكل ما يتضمنه هذا الخطاب من عناصر الإيجاب ومن عناصر السلب، والأهمّ من ذلك كله أن نبحث في الخطاب التنويري عن الأسئلة المضمرة والمكبوتة، بل والمقهورة إلى حد التحريم. ودون البحث عن هذه الأسئلة من أجل إزاحة القهر والتحريم عنها، سيظل خطاب التنوير رهين قضبان اللحظة التاريخية الأولى التي أنتجته وحاصرته في الوقت ذاته. لقد كان الخطاب التنويري في صيغته التي قابلها المؤلف في مستهل حياته مجرد صدى للفكر الأوروبي الذي أمكن له تلخيصه في بعدين: الإيمان بقيمة الحرية والمطالبة بها على مستوى الشعوب والأفراد، وفهم الحياة الاجتماعية والطبيعية على أساس أن «التطور» جوهرها. كان مطلب «الحرية» مطلباً أساسياً في الحياة المصرية، أما فكرة «التطور» فلم يعرف منها معظم المثقفين: «إلا الصورة البيولوجية التي تنسب إلى (داروين) في كتابه (أصل الأنواع) وانعكاساتها التطبيقية على كثير من جوانب الحياة الاجتماعية، كما أوضحها بصفة خاصة هربرت سبنسر، وكان أبرز من عرض الفكرة في صورتها الداروينية إسماعيل مظهر بترجمته الكاملة لكتاب أصل الأنواع، كما كان أبرز من أشاع جوانبها التطبيقية في المجال الاجتماعي، نقلاً عن هربرت سبنسر، شبلي شميل، وازدادت الفكرة شيوعاً بعرضها عرضاً موجزاً متكاملاً على يدي سلامة موسى» (ص 20).

واستمر الخطاب التنويري يكتسب أرضاً جديدة، ويعمق جذوره في التربة الثقافية المصرية على يد: «أحمد لطفي السيد بما نادى به من وجوب الحرية الفردية المسؤولة، رجلاً كان ذلك الفرد أم امرأة، وطه حسين بما عمل على اشاعته في النفوس من إزاحة التقديس عن حقائق التاريخ.. وعباس محمود العقاد بمجموعة دواوينه الشعرية، إنما قدم للناس تطبيقاً مجسداً للفردية المستقلة الحرة التي اضطلع لطفي السيد بالدعوة إليها في مجال السياسة» (ص 31). ومع ذلك فلم يكن خطاب التنوير صدى سلبياً لما تنتجه أوروبا من أفكار بل كان كثيراً ما يجد نفسه في علاقة تضاد مع بعض أطروحات الفكر الغربي عن الإسلام والمسلمين، أي أن انعكاس ضوء التنوير على مرآتنا كان كثيراً ما يثور على الأصل ويتجاوزه، خاصة إذا تعارض مع ركائز ثقافتنا. ومن هنا رأينا بين روادنا من شغل نفسه بالرد الرافض لما يكتب عبر البحر أو يقال، على غرار ما فعل الأفغاني في (الرد على الدهريين) والشيخ محمد عبده في الرد على (هانوتو) و (رينان) والعقاد في الرد على كثير مما قاله مستشرقون كتبوا عن الإسلام والمسلمين» (ص 32، والتأكيد لنا).

ولم يكن الخطاب التنويري محاصراً بتناقضه مع بعض أطروحات نموذجه الغربي فحسب، بل كان محاصراً بالدرجة الأولى بنقيضه السلفي الذي يرى في أوروبا، وفي كل ما يأتي من جهتها، قضاء على الذات وانتهاكاً للأصالة، لا يستثنى من ذلك إلا الناتج التكنولوجي لشؤون الحياة اليومية. وهكذا يدرك مؤلفنا أن «أزمة العقل» هي المسؤولة عن عثرات التنوير في بلادنا، ذلك أن: «الموقف العام في بلادنا تسوده نظرة لا علمية على نحو لا يدع مجالاً للشك خصوصاً إذا رأينا حقيقة الموقف من وجهة نظر الجمهور... أنه لا عجب أن تعرض العقل ويتعرض في حياتنا لأزمات لا تنتهي، فللرأي العام عندنا قوة ضاغطة، لا يجرؤ على عصيانها علناً إلا مغامر، وهو رأي عام تسوده اللاعلمية كما أسلفنا، فانشر فيه من الخرافات ما شاء لك خيالك أن تنشر، وأنت في ذلك بمأمن من الخطر، بل يرجح لك أن تُحمل على الأعناق لتوضع في مكانة رفيعة تتناسب مع قدرك العظيم. لكن حاول أن تلقي ضوءاً على فكرة مقبولة عند الرأي العام، بحيث تحيط الفكرة بشيء من

الريبة في وضوح معناها، وعندئذ لا تدري ما عسى أن يصيبك من عدم الرضا.. فها هو طه حسين وما تعرض له من هجمات الرأي العام ـ ولا أقول شيئاً عن العلماء ـ مع أن فكرته المرفوضة كانت متعلقة بالشعر، وها هو علي عبد الرازق وما تعرض له من سخط الرأي العام لفكرة قالها في مجال هو بالقطع أعلم به من الجمهور، لأنها خاصة بما يقوله الإسلام عن نظام الحكم، فأي عجب أن تفقد الأمة ما فقدته في هجرة العقول الممتازة من أبنائها؟» (ص 139-140).

إن الحديث عن أزمة العقل وربطها بانعدام التفكير العلمي، خاصة عند الجماهير، يشير إشارة ضمنية إلى أحداث وقعت للمؤلف نفسه، حين اصطدم بالخطاب الديني السلفي ممثلاً في قطب من أبرز أقطابه، هو الشيخ محمد متولي الشعراوي، وذلك في تعليقه على ما يعرف بحديث الذبابة، التي في أحد جناحيها الداء وفي الآخر الدواء. لقد استطاع الشيخ أن يؤلب «العامة» على فيلسوفنا، كما ألّبهم في مناسبة أخرى على «توفيق الحكيم» حين بدأ ينشر سلسلة من المقالات في «الأهرام» بعنوان «حديث مع الله». وإذا كنا نختلف مع توصيف المؤلف لظاهرة العامة بأنها «رأي عام»، فإن هذا لا ينفي دلالة الوقائع التي يستشهد بها. ولأمر ما ـ لعله إيثار السلامة ـ لم يذكر زكي نجيب محمود هذا الصدام، واكتفى، في سياق آخر، بالإشارة إلى ما عاناه هو شخصياً من هجوم بسبب دعوته المستمرة إلى «الوضوح». ورغم تفرقته الدائمة بين مجالات المعرفة، وتمييزه بين أنماط الخطاب العلمي والديني والأدبي، ورغم أنه يجعل مطلب «الوضوح» مقصوراً على الخطاب العلمي، فإن هذا لم يمنع المهاجمين من اتهامه بالتنكر للدين والأخلاق. والحقيقة أن الاتهام بالتنكر للأخلاق: «لم يكن عند صاحبنا بذي خطر، ومع ذلك لم يفتر عن البيان والشرح ليزيل غمامة الغموض لعل الغشاوة تزول عن الأبصار، وأما الجانب الذي كان له في نفسه أثر عميق وحزين، فهو الاتهام الثاني الذي زعم أصحابه أن كل ما نشره عما رآه من ضوابط للفكر الواضح هو في الحقيقة موجه نحو الدين كما هو متمثل في نصوصه، لأن تلك النصوص قلما تجيء على نحو ما تجيء القوانين العلمية، إذ أقل ما يقال فيها هو أنها تخاطب في الإنسان قلبه

وشعوره، جنباً إلى جنب مخاطبتها لعقله العلمي، واستشهد أصحاب هذا الاتهام بكتاب أصدره صاحبنا سنة 1953 م، وعنوانه خرافة الميتافيزيقا. وقد عدل العنوان في الطبعات التالية ليصبح (الموقف من الميتافيزيقا) (ص 301).

هذا الانسحاب السريع، الذي يصل إلى حد الاستسلام والاعتراف بالهزيمة، أمر متكرر عدا استثناءات قليلة، في علاقة الخطاب التنويري بنقيضه السلفي، وهذا ما يؤكد «أزمة العقل» في واقعنا الثقافي. لكن أزمة العقل هذه ظاهرة تحتاج إلى التفسير. ولا بد من الغوص في تاريخنا الثقافي بحثاً عن هذا التفسير، ومع ذلك فقراءة زكي نجيب محمود لتراثنا الفكري والديني ـ في المرحلة الثالثة من سيرته العلمية ـ كشفت له أن «العقل» دعامة أساسية من دعائم بنائنا الثقافي، بل هو الدعامة المقابلة لدعامة الدين، الذي يمثل البعد الوجداني (ص 388-394). وإذا كان الأمر كذلك، فإن «أزمة العقل» في الواقع الثقافي تحتاج إلى تفسير آخر، ويبدو أن فيلسوفنا يجد هذا التفسير الآخر في «ازدواجية المثقف» أو مفكر التنوير. ورغم أنه لا يطرح هذا التفسير طرحاً مباشراً صريحاً، فإن إدانته الدائمة لمفكري عصره واتهامه لهم بالتناقض بين السلوك والفكر، بين ما ينادون به ويدعون إليه بأقلامهم وبين سلوكهم في الحياة اليومية والوظيفية، يطرح تفسيراً ضمنياً لعجز فكرهم عن أحداث تحول حقيقي في الثقافة (ص 254,103,69,68,46,45,44,8).

لكن ازدواجية المثقف، كما تتجلى في التناقض بين فكره وسلوكه، تمثل هي الأخرى ظاهرة تحتاج إلى التفسير، بل الأولى القول إنها إحدى تجليات أزمة العقل على مستوى الصفوة. ومعنى ذلك أننا ما نزال في إطار وصف الظاهرة، ولم نتحرك خطوة واحدة نحو تفسيرها، وهي ظاهرة تتفاقم بشكل ملحوظ في كل أنماط الخطاب. ولعل ما حدث في ندوة «نحو علم كلام جديد» ـ الندوة التي أقامتها الجمعية الفلسفية المصرية في جامعة الأزهر في الفترة من 15-17 يونيو 1991 م ـ من اغتيال للعقل، وتسفيه لأي اجتهاد في قراءة التراث وتأويله. لعل تلك الندوة تمثل مؤشراً كاشفاً لحالة التردي الفكري التي يعانيها واقعنا الثقافي. ولقد تعرض فيلسوفنا لهجوم ظلامي عات في الجلسة الافتتاحية لتلك الندوة، لمجرد أنه أكد

حاجتنا إلى الاطلاع على الثقافة الأوروبية الحديثة. ليس ثمة خلاف إذن في توصيف الأزمة، إنما يتركز الخلاف في تفسيرها. والميل إلى تبرئة تاريخنا الثقافي والفكري من مسؤولية الأزمة ـ كما هو الحال في قراءة زكي نجيب محمود للتراث ـ ميل يمثل في حد ذاته وجهاً من وجوه أزمة الخطاب التنويري ذاته، خاصة إذا كان الحديث عن التراث الديني بالذات. هكذا يبدو الخطاب التنويري شديد الجرأة في تحليل الواقع الثقافي وتشريحه، لكن تلك الجرأة تتحول إلى نوع من «التبرير» الذي يصل إلى حد «تحسين» كل ما يتصل بالتراث الديني. كان طه حسين جريئاً شديد الجرأة في نقد الواقع الثقافي، بل وفي نقد تاريخنا السياسي والأدبي، لكنه كان يقترب من التراث الفكري الديني على استحياء. وسرعان ما تراجع عن بعض مقولاته الفكرية، وحذفها في الطبعة الثانية من كتابه «في الشعر الجاهلي» بعد تغيير العنوان. وهو نفس ما قام به زكي نجيب محمود حين غير عنوان كتابه من «خرافة الميتافيزيقا» إلى «الموقف من الميتافيزيقا». ولأن مشروع علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» كان نقداً مباشراً للتراث الديني، فقد تم اسكات صوت الرجل إسكاتاً شبه نهائي. والمشكلات التي تثور بين الحين والآخر حول تلك الرواية ـ «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ مثلاً ـ أو تلك الأغنية أو هذا العرض المسرحي أو السينمائي، ناهيك عن المطالبة بأسلمة الآداب والفنون ـ بل والعلوم ـ تؤكد أن خطاب التنوير فشل في إحداث التنوير. وأحد أسباب هذا الفشل ترتد إلى عجزه عن إحداث وعي علمي حقيقي بالتراث الديني خصوصاً، وعي ينقل الثقافة، كما ينقل المواطن الفرد، من حالة إلى حالة أخرى، ومن مرحلة «الوعي الديني الغيبي الأسطوري» إلى مرحلة «الوعي العلمي» بالظواهر الطبيعية، والاجتماعية والإنسانية على حد سواء.

وليس معنى نقدنا للخطاب التنويري تحميله ـ وحده فقط ـ مسؤولية الإخفاق في إحداث التنوير المطلوب، ذلك أن «الخطاب» وحده، أياً كانت درجة الوعي المعبر عنها وحدته وإرهافه، ليس مسؤولاً عن أحداث التغيير، الذي هو فاعلية شاملة تساهم فيها كل عناصر الوجود الاجتماعي ومحركاته. نقدنا هنا ينصب على

الخطاب بما هو موضوع تحليلنا ونقاشنا، فلا بد بالتالي من البحث عن عوامل الإخفاق المتضمنة في بنية الخطاب ذاته، دون تقليل من شأن العوامل الأخرى التي لا تعنينا هنا. وما طرحناه الآن هو الموقف التبريري لخطاب التنوير من التراث الديني بشكل خاص، وهو الموقف الذي حول هذا التراث إلى منطقة «محرمة» تتأبى على آليات التحليل العلمي، ويكتفى بالقول إنها أدخل في دائرة «الوجدان» والشعور، كما يذهب زكي نجيب محمود. وإذا كنا فيما سبق قد بينا أثر الخطاب السلفي النقيض في إحداث بعض خطوات التراجع في أطروحات الخطاب التنويري، فإن السجال الأيديولوجي بين الخطابين لا يمثل كل القصة، فعلاقة الخطاب التنويري العربي بمثيله الأوروبي يمثل بعدها الآخر.

في كتابات الطهطاوي لا نكاد نجد حضوراً لافتاً لإشكالية التراث، فقد كان المشكل المسيطر على خطابه مشكل «التقدم» تجاوزاً لحالة «التخلف» التي كشفها اللقاء مع أوروبا. كان «الإسلام» واقعاً حياً ماثلاً ـ وعلينا ألا ننسى أن الشيخ سافر إلى فرنسا إماماً لأعضاء البعثة في شؤون الدين ـ لا يتأبى على «الاتساع» للقيم الاجتماعية والفكرية الموجودة في بلاد التقدم. وحين زار الشيخ «محمد عبده» إنجلترا لأول مرة، عاد يقرر أنه وجد هناك «إسلاماً بلا مسلمين» في حين أن قومه «مسلمون بلا إسلام»، وهذا معناه أن الفارق «الأخلاقي» الذي وجده الطهطاوي بيننا وبين فرنسا ـ والمتمثل في بعض أنماط السلوك المتعلق بالاختلاط بين الرجل والمرأة ـ قد وجد تفسيره عند محمد عبده في «اختلاف العقيدة»، دون أن يتجاوز ذلك إلى مجالات الحياة الأخرى المختلفة. هكذا أصبحت «العقيدة» تمثل «خصوصية الذات» من جهة، وأصبحت بمنأى عن إعادة التفسير أو «التأويل» من جهة أخرى. وبالفصل بين العقيدة والشريعة، أمكن إعادة تأويل الشريعة لتتسع لاستيعاب الجديد الذي أتت به أوروبا المتحدية ـ والمعتدية ـ خاصة في مجال استيعاب مؤسسات المجتمع المدني والتكنولوجيا. والسؤال الذي ظل مكبوتاً في خطاب النهضة: هل هذا الفصل بين العقيدة والشريعة فصل مشروع؟ وهل العقائد موضوع يتأبى على النقد والتأويل؟

لم يكن الخطاب السلفي النقيض هو وحده المسؤول عن كبت السؤال، بل ساهم خطاب المثيل الأوروبي ـ وإن بطريقة مخالفة ـ في كبت السؤال، بل وفي التوحيد بين التراث الديني الفكري وبين العقيدة الإسلامية. ولسنا من الذين يفسرون حركة «الاستشراق»، بمختلف اتجاهاتها، وبتعدد مراحلها، على أساس مفهوم «التآمر»، كيداً للإسلام وللمسلمين، ولكننا لا نغفل ـ من جانب آخر ـ العلاقة المتبادلة بين حركة المد الاستعماري للسيطرة على الشعوب الأخرى، خاصة الشعوب العربية والإسلامية، وبين البدايات الأولى لحركة الاستشراق. لقد فسر «الاستشراق» حالة الركود والتخلف في العالمين العربي والإسلامي بردها إلى عنصر «العقيدة»، الذي كانت قد تجسدت فيه خصائص «الأنا»، كما سبقت الإشارة[11]. وكان من الطبيعي أن يلجأ المفكر التنويري إلى حالة «الدفاع»، التي تستدعي حالة «علم الكلام» التراثي. ومما زاد من حدة حالة «استدعاء التراث»، أن الفكر الاستشراقي كان في هجومه يوحِّد بين «الإسلام» و «التراث» الأمر الذي جعل الدفاع عن كليهما دفاعاً عن «الهوية»، وعن خصائصها الذاتية المميزة.

وإذ وقع الخطاب التنويري بين سندان نقيضه السلفي وبين مطرقة الخطاب الاستشراقي أصبح الدفاع عن التراث الديني ـ لا نقده أو تحقيق وعي علمي بدلالته ـ أحد مهامه. هكذا دافع محمد عبده عن العقيدة في «رسالة التوحيد»، جامعاً بين المفهوم الاعتزالي «للعدل» وبين المفهوم الأشعري «للصفات»، دون أدنى إحساس بتعارض المفهومين. وحين يتخلى المفكر التنويري عن موقف «الدفاع»، يظل في خانة «التبرير» تعبيراً عن عجزه عن «النقد». وإذا كانت الأنا قد تم اختزالها في «العقيدة»، وما يرتبط بها من «تراث»، فقد كان من الطبيعي والمنطقي أن يختزل الآخر ـ أوروبا ـ في «العلم»، وما يرتبط به من تكنولوجيا. ويصبح السؤال: كيف

(11) انظر: الإسلام بين العلم والمدنية، مقال مسيو هانوتو (وزير خارجية فرنسا آنذاك) حيث يعتبر أن عقيدة «الجبر» ـ التي يعتبرها عقيدة إسلامية جوهرية ـ هي المسؤولة عن حالة انحطاط المسلمين (ص23) وانظر رد محمد عبده على هذه الفكرة: ص: 61 من نفس الكتاب. هكذا حدد الاستشراق الإشكالية، أو الإشكاليات، وانخرط خطاب النهضة في إنتاج خطاب سجالي.

حققت أوروبا تلك النقلة الهائلة من ظلام عصورها الوسطى إلى نور التقدم؟ سؤالاً مضمراً مكبوتاً هو الآخر. ذلك أن الإجابة الحقيقية عنه ـ والمتمثلة فيما أحدثه الفكر التنويري هناك من نقد للتراث والعقائد ـ تكشف لخطابنا التنويري عن مكامن العجز والقصور في بنيته. إن العلم الذي أبدعته أوروبا ـ فيما يرى زكي نجيب محمود ـ مجرد إضافة ـ بمعنى الجمع الرياضي، لا التفاعل الجدلي من خلال جدلية «النفي والإثبات» ـ إلى موروثها السابق من العصور الوسطى: «ما قد أبدعه الغرب في نهضته من عصوره الوسطى، كان لفتة جديدة نحو متجه جديد، هو أن يضيف إلى قراءة الموروث من كتب السابقين، قراءة أخرى هي قراءة الطبيعة لاستخراج قوانينها» (ص 280). وإذا كانت أوروبا لم تفعل أكثر من الإضافة تلك، فليس ثمة ما يمنعنا من إضافة «العلم»، الذي نتعلمه من أوروبا ـ بشرط أن نساهم في إبداعه ولا نكتفي بحفظه واستيعابه ـ إلى تراثنا الفكري والديني، الذي ثبت لنا عدم تعارضه مع منهج التفكير العلمي.

يفخر كاتبنا ـ على طول الكتاب ـ بأنه كان من أوائل الذين تنبهوا لأهمية هذه القضية، بل يؤكد أنه الوحيد الذي رأى في حلها حلاً لإشكالية النهضة (انظر ص: 132, 269, 399, 410-411).

والغريب أن أحداً ممن أثاروا تلك القضية لم ينتبه إلى اعتماده ثنائية رئيسية، يمكن أن تنحل إلى ثنائيات لا تنتهي ولا تحل، إذ يفترض مفهوم «الأصالة» هوية ذاتية تمتد في الماضي موغلة فيه، وهي الهوية التي حددها فيلسوفنا في بعد «الثقافة» بأبعادها الثلاثة: الدين، الفنون والآداب، الأعراف والتقاليد. أما جانب المعاصرة. فيرتبط ارتباطاً ببعد «العلم»، الذي أبدعته أوروبا في الأساس. وهكذا تنحل ثنائية «الأصالة والمعاصرة» إلى ثنائية أخرى هي ثنائية «العلم والثقافة». وإذا كانت هويتنا التاريخية تتحدد بالأصالة/الثقافة، فإن نهضتنا وتقدمنا لن يتحققا إلا بإضافة ـ لاحظ هنا مفهوم الجمع الرياضي ـ جانب المعاصرة/العلم إليها. هكذا نكرر أو نعيد ما توهمنا أن أوروبا قد حققت نهضتها به، ويظل السؤال الأساس عن سر الأزمة سؤالاً مكبوتاً محبطاً، ويظل الحديث عن تأويل العقائد أو نقد التراث ـ وهو ما حققته

أوروبا في سعيها لتجاوز عصورها الوسطى ـ حديثاً محرماً.

هذه الإضافة بالجمع الرياضي لا تعني تحولاً كيفياً، وغاية ما تؤدي إليه هو التراكم الكمي المؤدي إلى ازدواج الوعي، وعي الفرد والأمة على السواء، حيث يحيا العقل ويفكر طبقاً للقيم والأعراف والتقاليد الموروثة، بينما يحيا الجسد في العصر متمتعاً بكل ما أنتجه العلم، دون أن يكون له دور مشارك في إنتاجه. والأمر بالنسبة للصفوة لا يختلف إلا في أنهم يمكن أن يفكروا بطريقة عصرية، بينما تتحرك مشاعرهم وعواطفهم ورغباتهم وفقاً للموروث الثقافي. وحين يتعارض الجانبان ـ الأصالة والمعاصرة، أو لنقل العلم والثقافة، أو جانب الفكر وجانب الوجدان، أو ما شئت من ثنائيات متفرعة ـ يكون «التلفيق» بينهما هو الحل، وهو تلفيق يجنح في الغالب إلى جانب التراث/الأصالة. فإذا حدث تناقض بين نتائج العلم وبين بعض النصوص الدينية: «كما حدث مثلاً عندنا وعند غيرنا من أصحاب الديانات الأخرى حيال النظرية الداروينية في تطور الحيوان تطوراً جعل الإنسان حلقة أخيرة من حلقات السلسلة، بينما يرد في النص القرآني الكريم، وكذلك في التوراة والإنجيل، ما يدل على أن كل كائن حي بصفة عامة والإنسان بصفة خاصة قد خلق على نحو ما خلق منذ لحظة خلقه بأمر إلهي قضى له بأن يكون فكان، فها هنا يتطلب الأمر مخرجاً لا ينتقص من الإيمان شيئاً، ثم يحاول أن يرى الحقيقة العلمية في ضوء ينسق مع ما يقتضيه إيمان المؤمن إذا كان مثل ذلك المخرج مستطاعاً، فقد يكون العلم أخطأ جوهر الحقيقة، وكذلك قد يكون في مستطاعنا أن ننظر إلى الفارق النوعي الذي طرأ على ضروب الحيوان عامة وعلى الإنسان خاصة فجعله نوعاً قائماً بذاته على أنه أي الفارق النوعي، هو المقصود في عملية الخلق بالنسبة إلى كل نوع على حدة. على أننا لا نقدم هذا القول ليكون رأياً نتمسك به (ص 329، والتأكيد لنا).

في العبارة المؤكدة تتجسد أزمة مشروع النهضة التنويري. كما يطرحه زكي نجيب محمود، وهو مشروع لم يبدأ من الصفر، بل الأحرى القول إنه مشروع ساهم في صنعه. إنه المشروع نفسه الذي شارك فيه في مقتبل حياته العلمية، حين

وقع عليه الاختيار ليكون عضواً في «لجنة التأليف والترجمة والنشر»، وهي اللجنة التي توزع نشاطها بين «إحياء التراث» من جهة، ومواصلة حركة «الترجمة» عن التراث الغربي من جهة أخرى، أملاً في أن يثمر الجناحان ـ الأصالة والمعاصرة ـ في توليد حالة «الإبداع»، التي تحتاجها حياتنا الفكرية (انظر ص: 117,35). وعلينا أن نلاحظ أن هذا المشروع يعد امتداداً لجهود الطهطاوي في الجانبين، وهو المشروع الذي يحاول حسن حنفي تطويره. بادئاً بتجديد التراث، ثم دارساً للفكر الأوروبي (مقدمة في علم الاستغراب)، وخاتماً بـ (من النقل إلى الإبداع)، أي أنه مشروع ما زال مطروحاً، رغم طابعه التلفيقي الواضح. هذه ملاحظتنا الأولى، أما الملاحظة الثانية فهي أن منهج التلفيق هذا ينتهي دائماً إلى الجنوح ناحية الأصالة/ الثقافة بكل ما تتلبس به من قيم ومفاهيم تراثية. إن ما يطرحه زكي نجيب محمود في النص السابق من ضرورة «البحث عن مخرج»، وما يقترحه بشأن هذا المخرج، لا يكاد يختلف عن أطروحات الخطاب الديني السلفي إلا في درجة الحسم واليقين والقطع التي يمارسها الثاني. لكن نبرة التردد والاحتمالية التي يلوذ بها خطاب التنوير لا تعني مغايرته التامة لنقيضه، ولعل في تلفيقيته الناتجة عن ثنائية تصوراته وأطروحاته، ما يفسر لنا فقر حصاد التنوير، الفقر الناتج عن تجاهل الأسئلة الحقيقية والالتفاف حولها، وترك تأثير تجاهلها يعمل في الخفاء.

يتجلى الطابع التلفيقي لفكر النهضة التنويري على مستويات عديدة، تلتقي كلها في البحث عن حلول وسطى لكل المتناقضات التي يزخر بها الواقع الاجتماعي والثقافي من جهة، وفي البحث عن «مبدأ واحد» يعد بمثابة «العلة الأولى» أو «علة العلل» لتفسير أي تعددية فكرية كانت أم اجتماعية سياسية، من جهة أخرى. وإذا كان رد الفروع إلى أصولها والبحث عن مبدأ واحد يفسرها يعد ـ من منظور زكي نجيب محمود ـ المهمة الجوهرية للفلسفة (انظر ص: 354,103,68,46,45,44,35,15)، فإن البحث عن حلول وسطى لكل التناقضات التي يزخر بها الواقع الاجتماعي والثقافي يعكس موقفاً يلوذ بالسلامة، ولو على حساب التواطؤ الفكري والعقلي (انظر ص: 39, 40, 115, 168, 169, 172, 197, 202, 213, 236, 238, 270, 285, 339, 244, 365, 366, 383, 405)،

وكلا النمطين من البحث ينتهي في التحليل الأخير إلى وضع «الغلة» كلها في حقل الخطاب الديني السلفي.

لكن هناك فروقاً لا بد من الإشارة إليها والإشادة بها، ولو كانت فروقاً جزئية، لأن تلك الفروق هي التي تمكننا اليوم من نقد خطاب التنوير نقداً يستهدف تجاوزه لتأسيس خطاب تنويري لا يتجاهل الأسئلة المكبوتة والمحرمة، خطاب لا يخشى المغامرة، فينقل تلك الأسئلة من مستوى الكبت والتحريم إلى مستوى الافصاح والعلن، نازعاً قناع التحريم ومسلطاً عليها ضوء العقل. ولعل أهم تلك الفروق هو الحرص الدائم على طرح إشكالية «المنهج»، بوصفها الإشكالية التي تميز العقل «المتسائل» من العقل «المذعن» من جهة، كما أنها تميز العقل القادر على انتاج المعرفة من ذلك «القابل» للمعلومات للحفظ والتكرار، من جهة أخرى. تلك إشكالية طرحها التنويريون جميعاً، وما زال زكي نجيب محمود يواصل طرحها بلا ملل ولا تعب منذ كان أستاذاً للفلسفة بالجامعة، حتى كتاباته التي نشرت في جريدة الأهرام. في هذا الفارق يتجلى دور «المعلم» و «المربي» الذي حرص عليه التنويريون جميعاً، وهو الدور الذي قنعوا به، وأثّروا من خلاله في أجيال لاحقة.

الفرق الثاني، وهو يرتبط بإشكالية المنهج ارتباطاً وثيقاً، هو التشديد الدائم على ضرورة وضوح الأفكار في ذهن المتعاملين بها، وهو الوضوح الذي يجب أن يتجلى على مستوى التعبير عن الفكرة انطلاقاً من مبدأ أن «اللغة هي الفكر». ولولا استثناء التراث الديني من هذا الشرط، تأسيساً على أنه ينتمي لمجال «الوجدان» والشعور، لأمكن لهذا المبدأ أن ينقل الخطاب التنويري إلى مرحلة أخرى. ان تحليل اللغة، وصولاً إلى تحليل الفكر، هو الذي قادنا إلى مفهوم «تحليل الخطاب»، والفارق بين المفهومين أن الأخير لا يفرق بين خطاب وخطاب بناء على اختلاف قنوات الإدراك عند الإنسان إلى عقلي ووجداني، ذلك أن «الإنسان» وحدة واحدة، مهما تعددت قنوات الإدراك والتعبير. لذلك لا يستبعد نهج «تحليل الخطاب» من مجال فاعليته أي نمط من أنماط الخطاب: السياسي والديني والثقافي والأدبي، وإن كان

يفرق بالطبع بين أنماط الخطاب وفقاً لآلياته الذهنية والعقلية من خلال الآليات اللغوية المعبرة عنه.

ولعل من أهم انجازات خطاب التنوير، المميزة له عن الخطاب السلفي، نظرته الديناميكية للماضي والتراث. فرغم أنه يضعه ـ على سبيل التقية ربما ـ في خانة «الوجدان» والشعور، التي لا تخضع لآليات التحليل العلمي ومنهجه، فإنه يفرق في التراث بين «المعقول واللامعقول». والأهم من ذلك أنه يقف في صف «المعقول»، ضداً للخطاب الديني السلفي الذي لا يكتفي بالوقوف في صف «اللامعقول»، بل يعيد إنتاجه في ثقافتنا وواقعنا. هذا الانحياز للمعقول يمهد الأرض لتأصيل «تاريخية التراث الديني»، ومن شأن إدراك هذه التاريخية أن تؤدي إلى نزع قناع القداسة عن وجهه، وهو ما يؤدي في نهاية الشرط إلى طرح كل الأسئلة الممكنة، بلا خوف، ولا تردد ولا تواطؤية تبريرية. إنها ممارسة «الحرية» على مستوى الفكر والقول والفعل، الحرية التي اعتبرها التنويريون صرخة العصر، وشارة إنسانه وشعوبه التي تسعى لقهر «الضرورة» على مستوى العلم بفهم قوانين الطبيعة والمجتمع، والحرية كما تتجلى في تعبيره الجميل عن أحلامه وأشواقه. إن ممارسة هذه الحرية في نقد التراث تعد شرطاً ضرورياً في مشروع النهضة سعياً لتغيير بنية العقل من حالة «الإذعان» و «التقبل السلبي» إلى حالة «التساؤل» و «انتاج المعرفة»، وهل للتنوير معنى دون هذا الشرط الجوهري؟

لكن هذا «التلفيق» المردود إلى النقص في وعي الطبقة، الناتج من طبيعة تكوينها الهش والجنيني، لا يزال يحتاج إلى مزيد من التعمق في التفسير، خروجاً من هشاشة التفسير الواحد الجاهز الذي يفسر كل شيء. لكنه في الحقيقة قد يؤدي إلى تفسير لا شيء حين يساء فهمه ويساء بالتالي استخدامه. إن وعي الطبقة ليس إلا محصلة لتفاعل عناصر ثلاثة: حقائق وجودها الاجتماعي وشروطه أولاً، ممارساتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في حركتها ثانياً، وتراثها الفكري والعقلي الذي تستمده من ماضيها ثالثاً. وقد تم تحليل العنصر الأول تحليلاً كافياً في كتابات كثيرة، وتم الاقتراب من العنصر الثاني اقتراباً ليس كافياً لكن العنصر الثالث لا يزال غائباً عن

محاولات التفسير والفهم، وهو العنصر الذي نود هنا الاقتراب منه اقتراباً استكشافياً. لكننا نود قبل ذلك إلقاء مزيد من الضوء على العنصر الثاني الخاص بالممارسة السياسية للصفوة الفكرية أو الإنتلجنسيا صاحبة مشروع معادلة النهضة التلفيقي.

مع التسليم بأن معادلة النهضة التي أسس قواعدها رفاعة الطهطاوي لم تنشأ منفصلة عن المشروع السياسي لإقامة الدولة الحديثة الذي أسسه محمد علي، فإن أحد مقاتل معادلة النهضة كان ذلك الحرص الدائم ـ من جانب رجال الحكم ومن جانب الإنتلجنسيا أيضاً ـ على التطابق بين «السياسي» و «الفكري» أو بعبارة أخرى يمكن القول إن تحويل المشروع السياسي إلى مشروع فكري يدخل «الفكر» في دائرة التبرير بالقدر الذي يتباعد به عن مهمته الأساسية، وهي التحليل والتفسير، والعكس صحيح أيضاً حين يتبنى السياسي مشروعاً فكرياً، ويطلب من المفكر معاونته في تحقيق المشروع على أرض الواقع الاجتماعي الاقتصادي سياسياً. في كلتا الحالتين تدخل الممارسة داخل دائرة التبرير، حيث يبرر الفكري الغايات النفعية المباشرة للسياسي في الحالة الأولى، ويبرر السياسي الوسائل بالغايات في الحالة الثانية. هل نحتاج هنا إلى تأكيد حقيقة أن الفعالية الفكرية نوع من ممارسة السياسة، ولكن بآليات الفكر، وأن الفعالية السياسية نوع من ممارسة الفكر ولكن بآليات السياسة؟! ومع ذلك يظل هناك اختلاف نوعي من حيث الآليات، إذ تنشغل السياسة ـ رغم أساسها الفكري، باليومي والمتغير والمباشر في خضم انشغالها باتخاذ القرارات، في حين ينشغل الفكر ـ رغم دلالاته السياسية ـ بالجوهري والثابت والحقيقي الذي يقترب من حدود العلم.

والذي حدث في تاريخنا الحديث ـ وربما الوسيط كما سنشير في الفقرة التالية ـ أن التداخل بين السياسي والفكري قد أزال الحدود الفاصلة والمميزة لكل منهما. لنتذكر مع غالي شكري هذه الملاحظات الخمس التي تؤكد ذلك التداخل وتنبع منه في نفس الوقت. الملاحظة الأولى «إن الرواد الأوائل للنهضة في معادلتها التوفيقية وفي مختلف مراحل حياتها وموتها، كانوا دائماً من رجال الدين وأئمته». الملاحظة الثانية «إن علماء الدين يمّموا بوجوههم شطر الغرب وأساساً فرنسا».

الملاحظة الثالثة: «أن هؤلاء الرواد قالوا بوضوح وحسم بأن الإسلام ليس ضد العلم والأخذ عن الآخرين»، والملاحظة الرابعة: «أنهم حين قالوا بذلك التوفيق بين طرفي معادلة النهضة، فإنهم أقيلوا من الأزهر وصودرت كتبهم، وأنهم تراجعوا خطوة أو خطوات ـ سواء بالصمت أو بالرضا». الملاحظة الخامسة: «أنه رغم العقاب الديني أو الحكومي.. فإن النظام الاجتماعي والدولة قد أخذا واقعياً بتنفيذ معادلة النهضة التوفيقية في الدستور والقانون وهياكل الحكم كالأحزاب والبرلمان والتشريع الاجتماعي كحرية المرأة وتكوين النقابات».

وهناك سؤالان تثيرهما تلك الملاحظات الخمس الهامة جداً: السؤال الأول: أيهما كان الأصل في صياغة معادلة النهضة. المشروع السياسي لمحمد علي أم الرؤية الفكرية للطهطاوي؟ ولا شك في أن الإجابة عن هذا السؤال ـ بأن الأصل هو السياسي كما هو معروف من الوقائع التاريخية ـ تفضي إلى السؤال الثاني: لماذا يحدث «العقاب» الديني أو الاجتماعي أو السياسي، خاصة إذا كانت «الدولة» تنهض في الواقع في تأسيس مشروعيتها على أساس من إنجازات مفكريها؟! وبعبارة أخرى في صياغة السؤال: ما منشأ التعارض الذي يحدث بين السياسي والفكري فيؤدي إلى التضحية بالمفكر ذاته، إن لم تحدث التضحية بالفكر؟! وقبل أن نجيب عن هذا السؤال نستعرض مظاهر التعارض المتواترة في تاريخنا الحديث: نفي رفاعة الطهطاوي إلى السودان ووقف النشاط الحيوي المتمثل في الترجمة إلى أجل غير مسمى في عصر الخديوي عباس الأول، نفي محمد عبده بعد فشل الثورة العرابية، وإبعاده من دون قرار رسمي ـ بعد عودته من العمل بالأزهر خاصة في مجال الفتوى للتدريس في دار العلوم والعكوف على تطوير التعليم، أزمة كتاب «في الشعر الجاهلي» وإبعاد طه حسين من الجامعة، وكذلك فصل علي عبد الرازق من هيئة كبار العلماء ومن القضاء الشرعي بعد نشر «الإسلام وأصول الحكم»، الأمر الذي تكرر مع خالد محمد خالد. إلغاء رسالة الدكتوراة «الفن القصصي في القرآن» لمحمد أحمد خلف الله وحرمان مشرفها أمين الخولي من الإشراف على رسائل علمية في الموضوعات المتصلة بالدين، وحين نصل إلى التاريخ القريب جداً جداً

نشير إلى الاستدعاءات المتتالية من مباحث أمن الدولة للتحقيق مع كتاب ومفكرين «تنويريين» بشأن بعض الأفكار التي جاءت في كتبهم، والتي رأى الأزهر أو أحد رجاله أنها تتناقض مع بعض المبادىء الإسلامية. المصادرة الغريبة لكتب المستشار محمد سعيد العشماوي، وهو أحد المثقفين الذين لا يمكن حسابهم على المعارضة السياسية بأي معنى من المعاني، تطول القائمة التي تعكس تناقض جهاز الدولة السياسي في تعامله مع المثقف الذي لا يتناقض جذرياً مع مشروعات الدولة وتوجهاتها. ولا تفسير لذلك التناقض إلا بالتعارض الطبيعي الذي يمكن أن ينشأ بين الفكر من حيث هو فكر، أي من حيث هو فعالية نوعية مستقلة عن الفعالية السياسية وإن تضمنتها، وبين السياسة من حيث هي فعالية ذات طبيعة نوعية مغايرة رغم اعتمادها على الفكري. بالإضافة إلى ما سبق يصعب أن يقال في حالة «الدولة» في الواقع العربي الحديث والمعاصر إن لها مشروعاً فكرياً ثابتاً يتمتع باستمرارية سياسية. هناك مشروع اجتماعي، أعني في وعي الجماعة وفي ضميرها، قد تقترب منه الدولة ـ بما هي جهاز طبقي ـ وقد تتباعد عنه، وفي ظل غياب آليات مدنية ديمقراطية لانتقال السلطة أو تداولها يترجرج المشروع الاجتماعي غياباً وحضوراً، يلتقي أو يتقاطع أو يتناقض مع مشروعات الدولة، طبقة لعلاقة الطبقة بغيرها من الطبقات الداخلية من جهة، وطبقاً لعلاقاتها بمثيلاتها الخارجية من جهة ثانية.

ولأن معادلة النهضة الفكرية تولدت في رحم المشروع السياسي، ظل المفكر تابعاً للسياسي رغم كل مظاهر التناقض بل والصراع الدموي أحياناً. وبسبب من ذلك التلازم العضوي، ومن عجز المفكر ـ لأسباب كثيرة ـ عن قطع «الحبل السري» الواصل بين إنتاج الفكر وبين ممارسة السياسة، ظلت معادلة النهضة في إطار «التلفيق» النفعي البراجماتي المباشر. أي ظلت ممارسة سياسية عينها على اليومي والمتغير والمباشر ولم تتحرك داخل حدود الفكري ـ الثابت والجوهري والعلمي ـ إلا قليلاً، وكثيراً ما تم التراجع عن هذا القليل بسبب عدم تأسيسه معرفياً. لذلك كله كثيراً ما يتراجع الفكر، وقد يتراجع المفكر ويرتد ـ والشواهد كثيرة ـ مع تراجع المشروع السياسي، ويزدهر مع ازدهاره، ولعل هذا يفسر ازدهار الستينيات

على جميع المستويات، حيث التقى المشروع الاجتماعي بمشروع الدولة الوطنية، كما يفسر أيضاً الانهيار العظيم حين تناقض مشروع الدولة ـ السبعينيات والثمانينيات ـ مع المشروع الاجتماعي، فانهارت كل مظاهر ازدهار الستينيات.

وفي المأزق الحالي الذي يعانيه مشروع الدولة، بين ضغط الجماعات السلفية وتطرفها من جهة، وضغط ما يسمى بالنظام العالمي الجديد من جهة أخرى، وذلك كله في ظل حالة التشرذم والتشظي العربية، وتراجع كل مشروعات العدل الاجتماعي لحساب سيطرة المشروع الفردي في سياق ازدهار الانفتاح الاقتصادي المعتمد على السمسرة أساساً، تعددت المشروعات الطائفية لا الفكرية، ولأن الخطر الجاثم من هذه الطائفية أقسى من إمكانيات الدولة وحدها، بدأ النظام السياسي يتوجه إلى المثقفين والمفكرين طالباً منهم العون، أعني من أولئك الذين تناقض معهم إلى حد النفي والسجن والفصل والحصار في أحسن الأحوال. وتظل الخشية قائمة من أن يكون توجه النظام السياسي للفكر والثقافة ـ طالباً العون والمساعدة ـ مجرد توجه نفعي للخروج من أزمته الحالية الخانقة. لكن الخشية الأشد والأخطر والأقسى أن تكون استجابة المثقفين والمفكرين مرتهنة ـ بوعي أو بدون وعي ـ بالشروط النفعية البراجماتية للنظام السياسي.

وحتى لا نقع في المحظور ـ والوقوع فيه يعني السقوط الأبدي الذي يفتح الباب أمام المجهول ـ يجب أن نتنبه جميعاً إلى ما يكرره غالي شكري من أن «معادلة النهضة قد سقطت نهائياً»، أعني تلك المعادلة التوفيقية التي انتهت إلى التلفيق فأعادتنا إلى «السلفية» التي حافظت المعادلة على تجذرها بالالتفاف حولها دون مواجهتها. لقد انتهت التلفيقية وسقطت، لكن الدولة ممثلة في نظامها السياسي لا تزال حريصة عليها. وإذا كان مطلوباً من الفكر والثقافة حماية الدولة والدفاع عن نظامها السياسي فإن إعادة إنتاج فكر النهضة، حتى في أرقى أشكاله ثورية، سيكون هو السلوك الغالب على خطاب الصفوة. سيتصور البعض أن إعادة إنتاج فكر النهضة بمعادلته التلفيقية كفيل بالقضاء على عوامل الركود الفكري والثقافي، وقد يحدث ذلك بالفعل لبعض الوقت، لكنه سيكون بمثابة حُقَنْ المخدر المزيلة للألم لبعض

الوقت، والتي يزول أثرها تدريجياً مع التعود. إن خطاب النهضة وفكر النهضة صار تراثاً يخضع للفهم والتفسير والتحليل، لا لإعادة إنتاجه وتسويقه على طريقة الانفتاح الاقتصادي. إن إعادة خطاب النهضة يفضي إلى نمط جديد وغريب من السلفية، وإذا كانت السلفية الدينية تستمد تراثها القريب من حسن البنا ورشيد رضا وتستمد تراثها البعيد من الحنابلة والأشاعرة والصوفية، فإن السلفية التنويرية ستستمد تراثها القريب من الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده وطه حسين... إلخ، في حين تستمد تراثها البعيد من المعتزلة وابن رشد. وفي الحالتين نحن داخل نطاق السلفية وإن تعددت الصفات المضافة إليها.

لقد آن الأوان أن يعي المفكر والمثقف العربي أن الحاجة إلى قطع «الحبل السري» الواصل بين السياسي والفكري باتت قضية «نكون أو لا نكون»، وذلك بالطبع دون إنكار أن ممارسة الفكر هي في عمقها ممارسة للسياسة، وأن ممارسة السياسة لا تنفك عن قاعدة فكرية صريحة أو مضمرة. إن للفكر آلياته وأهدافه وللسياسة آلياتها وأهدافها ومن الخطر أن يتنازل الأول عن آلياته ليكون في خدمة الثاني، حتى في حالة تبني الدولة لمشروع فكري محدد الملامح أيديولوجياً، فواجب المفكر المنتمي إلى تلك الأيديولوجيا ألا يتنازل عن استقلاله ليبرر السلوك السياسي.

إن المفكر ـ أياً كان انتماؤه بشرط أن يظل مفكراً ـ حارس للقيم ومدافع عنها، ومكانه الدائم في صف المعارضة بمعناها الإيجابي. والذي اقصده بالمعنى الإيجابي للمعارضة يستبعد المعنى السلبي الذي يفرض على المفكر المعارض أن ينتج أفكاره في سياق التعليق ورد الفعل المباشر على أطروحات السياسي. إن المفكر يظل مرتهناً بمشروع السلطة السياسية، ولو كان في صفوف المعارضة السياسية، طالما ظلت آليات إنتاجه للمعرفة تخضع لآليات السلوك السياسي. وعلى العكس من ذلك المعارضة الإيجابية للفكر، التي تتمسك بآليات الفكر وبقوانين إنتاجه ومنها كون الفكر في جوهره ممارسة سياسية.

-8-

إن الارتباط ـ غير المشروع ـ بين الفكري والسياسي في تاريخنا العقلي لم يبدأ

مع مشروع محمد علي السياسي في بداية القرن التاسع عشر. وكذلك لم تكن «التلفيقية» سمة لمعادلة النهضة التي ارتبطت بمشروع محمد علي السياسي فقط، بقدر ما هي سمة أيديولوجية يمكن تلمس مظاهرها وتجلياتها على طول التاريخ العربي الإسلامي بصفة خاصة. ويبدو أن ثمة علاقة جديرة بالكشف عنها بين الظاهرتين المشار إليهما، وقد ألمحنا إلى جانب من هذه العلاقة حين قلنا إن تداخل آليات إنتاج الفكر بآليات الممارسة السياسية إلى حد التطابق يفضي إلى نوع من البراجماتية الفكرية. ولا شك أن «التلفيقية» تعد الآلية الأساسية في السلوك البراجماتي، ذلك أن «الحقيقة» في هذا السلوك تكون كذلك، أي تكون حقيقة لأنها نافعة. في حين أن المنطق الفكري ـ المبني على آليات إنتاج المعرفة ـ يقوم على أساس أن «الحقيقة» نافعة، لأنها كذلك ـ أي لأنها «حقيقة» وليس لأي علة خارج كونها حقيقة. وحين يتم هذا الربط بين «الحقيقة» و «المنفعة» على أساس أن الثانية هي الأصل، والأولى مترتبة عليها، تظل عمليات اكتشاف الحقيقة ـ بالمعنى البراجماتي ـ (أي عمليات إنتاج الفكر) تعتمد على التزييف المتواصل، التزييف الذي يربط بين أشياء لا رابط بينها، ويستنتج من المقدمات ما لا تتضمنه بأي حال من الأحوال، وتلك كلها عمليات ذهنية يمثل «التلفيق» لحمتها وسُدَاها. ليس معنى ذلك أن البحث عن «الحقيقة» ـ طبقاً لآليات التفكير الحق ـ بحث عن حقيقة ثابتة جوهرية متعالية قائمة «هناك» في المطلق. بل نحن في إطار الحديث عن «الحقيقة» النسبية بالنسبة لتطور الوعي في سياق اجتماعي ثقافي محدد يصوغ رؤية للعالم تحدد إطار المعرفي بنفس القدر الذي يساهم به المعرفي في تطوير تلك لرؤية وتحريكها. إن الفارق بين القانون العلمي ـ أو الحقيقة العلمية في العلوم الطبيعية ـ وبين الحقيقة في العلوم الإنسانية ليس فارقاً بين «العلم» و «الأيديولوجيا»، بل هو في الأساس فارق بين «حقائق» تجريبية يمكن التثبت من صدقها أو كذبها بصرف النظر عن المكان والزمان وبين «الحقيقة الثقافية، التي تكون صادقة وصحيحة في سياق وضع اجتماعي إنساني محدد بسياق تاريخي متميز.

هذا التداخل بين السياسي والفكري إلى حد التطابق أحياناً، وما يفضي إليه من

تلفيقية ـ تسمى «توفيقية» على سبيل التحسين ـ له حضور ملموس في تاريخنا العقلي والثقافي. وذلك منذ تحول الدين ـ الإسلام بصفة خاصة ـ إلى أرض المعركة التي يدور فيها الصراع الاقتصادي والاجتماعي، ومن ثم السياسي، وهي المعركة التي لا تزال دائرة حتى الآن على الأرض نفسها، أرض تأويل النصوص الدينية لتنطق بهذا الموقف أو ذاك، ولا شك أن المشروع الإسلامي ـ الذي يمكن استنباطه من النصوص والمواقف والممارسات في حياة مؤسسه الأول ـ مشروع عربي إنساني. ومن المؤكد أنه مشروع ضد طائفية القبيلة. وضد عصبية العرق والدم، ولو كان عربياً. إنه مشروع عربي ثقافي إنساني حضاري، وبقدر إدراك هذه الحقيقة كان المشروع يتقدم، وبقدر إغفالها كان المشروع يتعثر. وتاريخ العثرات في السياق التاريخي للإسلام هو في الحقيقة تاريخ إغفال تلك الحقيقة.

حين رفعت قريش ـ في حوار السقيفة، كما سبق وأشرنا ـ مبدأ: «الخلافة في قريش»، ورفضت رفضاً تاماً «تداول السلطة» ـ منا أمير ومنكم أمير ـ كما رفضت «المشاركة» فيها ـ منا الوزراء ومنكم الأمراء ـ سجلت العثرة الأولى في تاريخ المشروع. تلا ذلك حروب الردة النابعة من الرغبة في عدم الخضوع لسلطة قريش، بكل ما يرتبط بذلك في ذهن العربي من ذل وعار، بل وتفاقمت ظاهرة الأنبياء، الداعين إلى خضوع الآخرين ـ القبائل الأخرى ـ لحكم قبائلهم، ومنذ ذلك التاريخ ظل الخلاف على السلطة السياسية ـ التي توحدت بالسلطة الدينية ـ مثار النزاع ومحرك العثرات المتتالية: لنذكر عثمان بن عفان وخلاف عامة المسلمين معه ورفعه لمبدأ الحكم الثيوقراطي جلياً واضحاً حين قال: «لا أخلع قميصاً ألبسنيه الله» يقصد الخلافة التي حصل عليها من خلال لجنة الشورى التي كونها عمر بن الخطاب، والتي كان كل واحد فيها من أعضاء اللجنة الستة مؤهلاً ليكون خليفة المسلمين[12].

الصراع بين علي ومعاوية كان صراعاً حول السلطة السياسية، لكن القرآن كان

---

(12) انظر: دراستنا عن إشكاليات الخلافة تقديماً لكتاب «الخلافة وسلطة الأمة»، دار النهر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 2، 1995 م، ص: 44-54.

من أهم أدوات الصراع بين الطرفين، وكذلك كان القرآن بالنسبة للخلاف بين علي والخارجين عليه الرافضين للتحكيم. ولم يجد في هذا الصراع رغبة علي بن أبي طالب في استبعاد «النصوص الدينية» من مجال الصراع، وحين نقول «القرآن» نقصد التأويل والتأويل المضاد، وهي ظاهرة من أبرز ظواهر «الفكر» في تلك العصور. وبعبارة أخرى كان «الفكري» الديني تابعاً للسياسي تبعية تكاد تكون تامة. وحين انحسم الصراع سياسياً، استمر الصراع الفكري قائماً على الأساس النفعي البراجماتي نفسه، رغم استقلاله النسبي عن السلوك السياسي المباشر، لكن النفعية البراجماتية اتخذت شكلاً آخر هو شكل الفعل ورد الفعل، أو الفكرة ونقيضها، ثم «التوفيق» بين الطرفين، أو بالأحرى «التلفيق» بينهما بطريقة لا تحل التعارض. وكثيراً ما كانت التلفيقية تكشف عن انحياز واضح لأحد الطرفين، هو الطرف المؤسس للسياسي تأسيساً مباشراً في أغلب الأحوال[13].

حين رفع مفكرو النظام الأموي مقولة «الجبر» تبريراً لمظالمهم «إنما نأتي أعمالنا بقدر الله» كان رد الفعل الفكري المباشر «كل شيء بقضاء وقدر إلا المعاصي» وهي استجابة الحسن البصري. وتطور الأمر إلى تضاد بين «الجبرية» و «القدرية» أو نفاة القدر وهم المعتزلة الأوائل[14] وفي سياق هذا الصراع كان ثمة صراع آخر يدور بين أهل «الرأي» وأهل «الحديث»، وهو صراع حول مدى «مرجعية» النصوص الدينية الثانوية، أحاديث النبي وأفعاله وتقريراته وموافقاته. ومن البديهي أن «النصية» منهج فكري ملائم تماماً لأهداف أي سلطة سياسية، وذلك بقدرتها الدائمة على تجنيد مزيفي النصوص الناطقة دائماً بتوجهاتها وأهدافها. لذلك تركزت المعركة الفكرية بين أهل الرأي، وأهل الحديث من الفقهاء حول محورين: الأول مدى ارتباط النص الثانوي بالنص الأول الأصلي، القرآن، واشترطوا لذلك أن يكون الأول

---

(13) هذا هو النهج الفكري الذي يعتبره «البعض» سمة جوهرية للإسلام، فيصفونه بأنه دين «الوسطية»، أو يتحدثون عن «وسطية الإسلام» في السياق السجالي ضد جماعات التطرف والعنف. وعن نشأة المفهوم وتطوره أنظر دراستنا الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، دارسينا، القاهرة ط 1، 1992.

(14) انظر كتابنا: الاتجاه العقلي في التفسير، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 3، 1993، ص: 27-32.

تابعاً للثاني ونابعاً منه شرحاً أو تعليقاً ـ بالتخصيص أو التحديد ـ وهذا يعني ألا يكون ثمة أي شبهة تناقض بين الثاني والأول، المحور الثاني أنهم اشترطوا لمشروعية مرجعية النص الثانوي أن يكون متواتر النقل أو مشهوراً، أي أنهم رفضوا النص الذي يرويه مجموعة قليلة من الرواة، وهو، ما أطلق عليه اسم «حديث الآحاد».

الحل الوسط «التلفيقي» لخلاف أهل الرأي وأهل الحديث قدمه الإمام الشافعي، لكنه حل يمثل انحيازاً واضحاً لأهل «الحديث». على صعيد محور الخلاف الأول أنجز الشافعي مسألة استقلالية السنة بالتشريع، وبذلك جعل النص الثانوي مساوياً للنص الأول الأساس في قوة الالتزام التشريعي، وعلى صعيد محور الخلاف الثاني وضع مجموعة من الضوابط لقبول أحاديث الآحاد، وكلها ضوابط تتصل بالرواية، أي في التحقق من اتصال سلسلة السند وصدق الرواة، وذلك دون أن يدخل في «الدراية»، أي في مدى «معقولية» مضمون النص. وهكذا يكون الشافعي قد كرّس «النصيّة»، وحدّد لفترة طويلة ـ ما نزال نعيش آثارها حتى الآن ـ أسبقية سلطة النصوص على سلطة العقل والخبرة الإنسانية. والحل الوسط الذي قدمه الشافعي على مستوى علم أصول الفقه قدمه الأشعري على مستوى علم العقائد، أو علم أصول الدين. ومن أهم إنجازاته التلفيقية مقولة «الكسب» لحل التعارض بين «الجبرية» و «القدرية»، وهي مقولة تنحاز في التحليل الأخير إلى «الجبرية» من باب خلفي.

لكن أخطر إنجازات الأشاعرة التلفيقية ارتبطت بقضية «الكلام الإلهي» بين «القدم» و «الخلق»، حيث انتهوا، إلى أن للكلام جانبين، جانب القدم من حيث هو صفة قديمة من صفات الذات الإلهية مرتبطة بالعلم، وجانب الحدوث أو «الخلق» من حيث هو أصوات منطوقة تحاكي الكلام القديم. وبارتباط الكلام الإلهي بالعلم اكتسب صفة الأزلية، وتحدد معناه في منطقة عالم الملكوت التي يجب أن يسعى الإنسان للاتصال بها بحثاً عن المعنى الديني للكلام الإلهي في أزلية وإطلاق. وهكذا أتاح الأشعري الفرصة لأبي حامد الغزالي لكي يثب وثبته الأخيرة للربط بين

الحنبلية والأشعرية والتصوف من جهة، والربط بين ذلك كله وبين الشافعية منهجاً في التفكير الفقهي من جهة أخرى.

وقبل أن نكشف عن أبعاد المشروع التلفيقي الذي قدمه الغزالي في القرن الخامس الهجري نتوقف أمام التداخل بين السياسي والفكري الذي ظل ماثلاً في خضم ذلك الصراع الفكري. وهذه المرة سيحاول السياسي تبني مشروع الفكر، والسياسي المقصود هنا هو الخليفة المأمون ذو النزعة الأرسطية، العقلاني الذي وجد في «الاعتزال» التعبير الديني لتلك النزعة. لكن المأمون لم يكتف بتشجيع مفكري المعتزلة ورعايتهم، بل أراد أن ينشر أفكارهم بسلاح قوة السلطة السياسية وهيبتها. فأرسل إلى ولاته في الأمصار أن يجمعوا فقهاءهم ومفكريهم ويختبروهم حول مسألة «خلق القرآن» ويفرضوا رأي المعتزلة عليهم. وهكذا ارتكب المعتزلة خطيئة كبرى ـ من منظور نسقهم الفكري. حيث وافقوا على «جبر» الناس على قبول أفكارهم، وهم ـ أي المعتزلة ـ أعداء «الجبر» الديني[15].

هذه الخطيئة الكبرى اكسبت «ابن حنبل» تعاطف جماهير المسلمين الذين انتصروا للسنة والسلفية ضد عَسْف المأمون والمعتزلة. وهكذا أدى الانصياع إلى مبدأ «الغاية تبرر الوسيلة» إلى القضاء على الغاية ذاتها، ذلك لأن الأفكار مهما كانت عظيمة وهامة وفي صف الناس تحتاج إلى اقتناع الناس بها، أي إلى أن تتحول إلى معرفة شائعة متاحة للبشر جميعاً، تحتاج إلى أن تخرج من ضيق النخبة أو الصفوة إلى اتساع الثقافة العامة، وهذه نقطة سنعود لها في فقرتنا الأخيرة من هذا البحث.

هذا الموقف التبريري من جانب المعتزلة يختلف مثلاً عن موقف الإمام مالك حين عرض عليه الخليفة العباسي أن ينشر كتابه «الموطأ» بين الناس ويحملهم عليه، فقد قال له: لا تفعل يا أمير المؤمنين فقد سبقت للناس مرويات واجتهادات، فأخذ كل مصر بما وصل إليهم. أي أن الإمام مالك رفض «فرض» كتابه واجتهاداته على

(15) انظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام، الجزء الثالث، مكتبة النهضة المصرية، ط 9، 1978، ص: 161-207.

الناس بالقوة، وهو الذي منع الخليفة من ذلك[16] وقد أفضت تلك التبريرية من جانب المعتزلة إلى معاداة الناس لأفكارهم، الأمر الذي ساهم في سرعة انتصار السلفية والقضاء على الاعتزال، خاصة حين تقدم الأشعري بحلوله الوسطية، المنحازة إلى السلفية كما سبقت الإشارة.

الإمام الغزالي صاغ «تعددية» الاجتهادات والرؤى في منظومة فكرية واحدة تجمع بين الحار والبارد وبين الرطب واليابس. فقد جمعت عقلانية الأشاعرة وغنوصية الإشراق الفلسفي كما جمعت بين فقه الشافعي والتأويل الصوفي. والرجل الذي وجه للفلسفة العقلية أقسى الضربات في «تهافت الفلاسفة»، هو نفس الرجل الذي وجه للباطنية ـ الشيعة ـ أقسى النقد من منظور العقل. لكنه في جميع الحالات كان يبرر الواقع أكثر مما يفسره، والقارىء لخاتمة «الرد على الباطنية» يدرك أن الإمام الذي دافع عن سلطة العقل ضد سلطة الإيمان في الفكر الشيعي، يعود في خطابه للخليفة العباسي الذي كلفه بتأليف الكتاب لكي ينسب إليه كل الصفات التي ينسبها الشيعة إلى الإمام[17]. لذلك تعرض الرجل لأزمة روحية عميقة ألجمت لسانه عن النطق، أزمة حللها في «المنقذ من الضلال» في عبارة دالة حيث يقول إنه أدرك أن كل ما قام به من عمل فكري وتعليمي لم يكن مقصوداً به وجه الله. من حقنا أن نستنتج أن الإمام قد اكتشف أنه كان يمارس الفكر خدمة لأغراض تقع خارج الحقيقة الفكرية. ولم يكن أمام الغزالي ـ في سياق الواقع الاجتماعي الثقافي ـ سوى الهرب في المكان، إلى بيت المقدس، وفي الفكر إلى «التصوف». إنها ليست أزمة مفكر بل أزمة فكر وثقافة وأمة.

قد يبدو غريباً أن نقول إن الغزالي ـ المتصوف السني كما يقال ـ قد مهد السبيل أمام ابن عربي المتصوف الأندلسي لكي يقدم مشروعه الفكري الشامل. وإذا

---

(16) انظر: محمد كامل حسين: الإمام مالك بن أنس وكتاب الموطأ، مقدمة كتاب «الموطأ»، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة الحلبي، القاهرة، جـ 1، ص: ز ك ـ حك.

(17) انظر: فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1383 هـ ـ 1964 م، ص: 176-179.

كان الغزالي قد ضَمَّن مشروعه كل نتاج الثقافة الإسلامية، بما انسرب إليها بطريقة التأثير والتأثر من ثقافات سابقة عليها ومعاصرة لها، فإن مشروع ابن عربي تَضمَّن ـ بحكم الوضع الأندلسي ـ كل الثقافات الدينية. لقد أراد ابن عربي أن يقدم مشروعاً إنسانياً يتسع لكل الأديان، ولكن من داخل عباءة الإسلام. وكما اعتمد مشروع الغزالي على التلفيق، كذلك اعتمد مشروع ابن عربي. وكما اصطدم الغزالي بالفلسفة العقلية اصطدم بها ابن عربي، والفارق بين اصطدام ابن عربي وبين اصطدام الغزالي هو الفارق بين عصر عنفوان الاتجاهات العقلية في زمن الغزالي وبين عصر الخفوت في عصر ابن عربي. لذلك عبر ابن عربي عن ذلك الصدام في لقائه الذي وصفه ابن رشد في كتابه «الفتوحات المكية» حيث يسأل ابن رشد الشيخ ابن عربي الفتى عن حال «اليقين الصوفي» هل يماثل اليقين العقلي أم يخالفه؟ وفي إجابة ابن عربي واستجابة ابن رشد ما يكشف عن ذلك الإحساس بالتفوق والانتصار من جانب ابن عربي[18].

علينا ألا ننسى في هذا السياق أن ابن رشد الذي أحرقت كتبه الفلسفية بعد وفاته كان في حياته «قاضي قرطبة» أي كان يمثل المثقف المرضي عنه من جانب السلطة السياسية، إنه رفاعة الطهطاوي أول، لكن نفيه حدث بعد أن غادر الحياة.

ومثل ابن رشد كان الغزالي مشرفاً عاماً على المدرسة النظامية، أكبر مؤسسة تعليمية وبحثية في العصر. وإذا كان ابن عربي لم يمارس دوراً سياسياً بارزاً فإن كتاباته في هذا الجانب تكشف عن «تبريري» من الطراز الأول حين يقرر أن مظالم الولاة سيتحملون مسؤولياتها أمام الله وحدهم، أما عدلهم فسينال الرعية كما ينالهم بسببه رضى الله. وينصح الرعية بناء على ذلك أن تكتفي من الولاة بعدلهم تاركة أمر حسابهم على مظالمهم لله وحده يوم الحساب[19]. وهذا الموقف التبريري لم

---

(18) انظر: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، د.ت، الجزء الأول، ص: 153-154.

(19) وانظر على سبيل المثال لا الحصر قوله عن علاقة الصوفي من أهل الفتوة (الفتى) بالملك أو السلطان والحاكم، وما ينبغي عليه إزاءه من توقير حتى لو كان سيء الخلق لا يوقِّر العلماء: «فينبغي للفتى أن يعرف شرف المرتبة (مرتبة الملك) التي هي السلطنة وأنه نائب عن الله في عباده وخليفته في بلاده، فيعامل من أقامه =

يكن موقف ابن عربي وحده بل صاغه الفكر الفقهي صياغات مختلفة وإن اتحدت في الغاية والنتيجة. اعتصم الفقهاء بمبدأ «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح» ليقولوا إن الخروج على الولاة ـ ولو كانوا ظلمة فسقة فجرة ـ يؤدي إلى فِتَن ومفاسد أخطر من تلك الناتجة عن ظلم الولاة وفسقهم. كانت هناك بالطبع استثناءات قليلة من هذا الإجماع، لكنه الاستثناء الذي يمثل الهامش المؤطر للمتن، أي الاستثناء الذي يؤكد القاعدة[20].

هل يمكن القول بعد هذا الاستعراض بأن التداخل بين السياسي والفكري، بما يفضي إليه من «تلفيقية» وتبريرية، تتمتع بعمق ثقافي وفكري في الذاكرة العربية يتجاوز حدود تكوّن الطبقة الوسطى، بما أحاط بهذا التكوّن من ظروف وملابسات؟! وهل يمكن ـ بناء على ذلك ـ افتراض أن هذا التراث يمثل أحد عناصر التكوين الهش والهجيني لتلك الطبقة، بمعنى أن الفكري التراثيْ ربما هو جزء من نسيج الذاكرة ـ له تأثيره على الاقتصادي/الاجتماعي من منظور أن البنى ـ التحتية والفوقية ـ تتفاعل في جدلية معقدة، تتجاوز مسألة أولية الاقتصادي/ الاجتماعي على الثقافي الفكري؟!

ربما تصح مسألة «الأولية» في شكلها البسيط وفي فهمها الساذج في حالات التكون الجنيني المُغْرِق في البدائية للتشكلات الاجتماعية في تاريخ البشرية. لكن بعد أن انتقل الواقع البشري من مرحلة التاريخ الطبيعي إلى مرحلة التاريخ الاجتماعي يصعب تصور تلك الأولية في شكلها البسيط والساذج. إن سيادة الذهنية التلفيقية التبريرية على مجمل نشاط العقل العربي حتى الآن يمثل في حد ذاته دليلاً يناقض

= الله فيها ـ وإن لم يجرِ الحق على يده ـ بما ينبغي للمرتبة من السمع والطاعة في المنشط والمكره على حد ما رسم له سيده وما هو عليه مما أقام الله ذلك السلطان فيه من الأخلاق المحمودة أو المذمومة في الجور والعدل، فينبغي للفتى أن يوفي السلطان حقه الذي أوجبه الله له عليه ولا يطلب منه حقه الذي جعل الله له قِبَل السطان مما له أن يسامحه فيه إن منعه منه فتوةً عليه ورحمة به وتعظيماً لمنزلته إذا كان له أن يطلب به يوم القيامة». (الفتوحات المكية: 242/1).

(20) انظر: Hourani, Albert; Arabic Thought in the liberal Age, Oxford University Press, London, 1920, P. 13.

هذه الأولية، بما أن المجتمعات العربية قد حدث فيها تحولات اقتصادية اجتماعية لا يمكن إنكارها. ورغم ذلك فإن تلك التحولات لم تحدث قطيعة مع تلك الذهنية التي لا تزال ماثلة حتى هذه اللحظة.

ويكفي تدليلاً على ذلك كتابات زكي نجيب محمود وكذلك حسن حنفي حيث يسعى كلاهما لضم المتناقضات على أساس «النافع» و «الصالح» بل إن محاولة أخيرة، لإعادة قراءة النصّ الديني يعتمد في قراءتها العصرية على مبدأ «المنفعة» أساساً، أنها قراءة الكاتب السوري محمد شحرور في كتابه: (القرآن والكتاب: محاولة قراءة عصرية)، ويبقى السؤال مفتوحاً لمزيد من الاجتهاد والإضاءة[21].

-9-

بقيت نقطة هامة وأخيرة ربما تساعدنا على فهم سبب إخفاق مشروع النهضة بمعادلته، «التوفيقية» التي أفضت به إلى التلفيقية في التحليل الأخير، أي أفضت به إلى إلغاء التوفيقية ذاتها والانحياز الكامل لهذا الطرف أو ذاك من أطراف المعادلة وسواء كنا نتحدث عن المظهر السياسي ـ منذ محمد علي إلى جمال عبد الناصر ـ أو عن المظهر الفكري ـ منذ رفاعة الطهطاوي إلى حسن حنفي ـ لمعادلة النهضة، فنحن في إطار مشروعات نخبوية تستبعد الجماهير ـ صاحبة المصلحة في تحقيق المعادلة ـ استبعاداً تاماً من مجال اهتمامها، أعني من مجال المشاركة الفعلية في صياغة المشروع أو في تحقيقه، الأمر الذي يفضي إلى تقدم الجماهير ـ في لحظات الانكسار لحماية المشروع من السقوط النهائي. لم تشارك الجماهير في أيّ من هذه المراحل، ومن ثم لم يجد المشروع ـ في لحظات اصطدامه بالخارج الساعي إلى السيطرة والهيمنة ـ من يحميه ويدافع عنه.

(21) تعرضنا لفكر النهضة في خطاب زكي نجيب محمود في فقرة سابقة، وفي الفصل الثامن من كتابنا «نقد الخطاب.الديني» تعرضنا لقراءة «اليسار الإسلامي» للتراث، كما تمثلها كتابات حسن حنفي. وفي فصل من هذا الكتاب ـ النصّ ومشكلات السياق ـ نناقش قراءة محمد شحرور في كتابه «الكتاب والقرآن».

كان «التعليم» هو محور اهتمام النخبة، سواء السياسية أو الفكرية، لكن التعليم كان بالنسبة للنخبة السياسية محدوداً بهدف خدمة المشروع السياسي من تخريج المهنيين والخبراء في المجالات العملية المختلفة، وكان يمثل بالنسبة للمفكرين وعاء للتنوير العقلي وتحقيق الاستنارة المفضية إلى تحديث المجتمع. وفي لحظات الانكسار كان أول مِعْول يوجه إلى هدم التعليم وإغلاق المجلات ومصادرة الصحف وتضييق نشاط المفكر إلى أبعد مدى. ورغم أهمية المشروع الذي تقدم به طه حسين في «مستقبل الثقافة في مصر» بل وأهمية «المرشد الأمين بتعليم البنات والبنين» لرفاعة الطهطاوي، فقد كان تحقيق أي مشروع من هذين مرتهناً بالإرادة الحرة المطلقة لشخص الحاكم. والدليل على ذلك تأكيد محمد عبده لأهمية دور المستبد العادل في تحقيق الاستنارة وتحديث المجتمع انطلاقاً من تنفيذ مخطط تعليمي يحقق هذه الأهداف.

إن تحليل خطاب النهضة ـ من هذه الزاوية ـ يؤكد أن كل مشروعات المفكر التنويري كانت تنتظر قيام النخبة الحاكمة بتبنيها وتنفيذها على أرض الواقع. بمعنى أن عدم الانفصال وعدم قطع «الحبل السري» بين السياسة والفكر قد وجد واحداً من تجلياته في وضع المشروعات على الورق وانتظار المستبد العادل الذي يتنبه لأهمية تلك المشروعات، فيقوم ـ مستنداً إلى سلطته وسلطانه ـ بتنفيذها على أرض الواقع. بل لعلنا نجد حالة «الانتظار» تلك معبراً عنها على مستوى الخطاب الشعري في الخمسينات والستينات بصفة خاصة، وهو أمر أشار إليه جابر عصفور في بعض دراساته عن شعر هذه الفترة وما بعدها، خاصة تلك التي نشرت في مجلة إبداع في إصدارها الجديد[22].

إنها حالة «المثقف» المنتج للثقافة ـ والأدب والفن ـ والمغترب عن نتاجه في الوقت نفسه، لأنه ينتجه تحت وصاية سلطة، قد يتجاوب معها فيتوقع منها الاستجابة لخطابه، وقد يتعارض معها، فيكون اصطدامه بها «مفسراً» كافياً، و «مبرراً»

---

(22) انظر: السفر في منتصف الوقت: قراءة في شعر أحمد حجازي»، في العددين السادس والسابع من مجلة «إبداع»، القاهرة، يونيو ويوليو عام 1991 م، ص: 81-98، ص: 51-71.

في الوقت نفسه لعزلته عن الجماهير وانفصاله عن المساهمة في تحديث وعيها.

لقد أثبتت التجربة أن «التعليم» وإصدار «صحيفة» أو «مجلة»، أو المساهمة في نشاط حزبي محاصر ـ كما هو الحال الآن في العالم العربي ـ ليس كافياً، رغم أهمية التعليم والصحيفة والمجلة والحزب. إنه ليس كافياً في سياق الشروط الراهنة التي تجعل من السهل تغيير نظام التعليم، ومن السهل إغلاق الصحيفة وإلغاء تصريح إصدار المجلة، ومحاصرة نشاط الحزب. ومعنى ذلك أنه لا بد من تغيير الشروط الراهنة، وعلى رأسها الخروج من عنق الزجاجة المتمثل في حكم النخب العسكرية أو القبلية أو الطائفية المستندة إلى حقوق الوراثة المرتكزة على مبدأي «القوة» و «القهر»، لا البوليسية وحدها، بل وسائل القهر الثقافية المتمثلة في السيطرة التامة على التعليم ـ خاصة الجامعات ـ وفي السيطرة التامة على أجهزة الإعلام من إذاعة مسموعة ومرئية ومن صحافة إعلامية متخصصة.

لا بد من كسر احتكار السلطة، واحتكار ما يمثل أدوات صنع الوعي وصياغة الذاكرة على مستوى كل شعب من الشعوب العربية، وعلى مستوى الأمة كلها، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالنضال من أجل إقرار التعدية وممارستها على مستوى الفكر وعلى مستوى المجتمع وعلى مستوى السياسة. إنها الديمقراطية بمعناها الشامل، ديمقراطية العقل، وديمقراطية الحياة المتمثل في حق البشر المتساوي في المشاركة في جني ثمار الناتج القومي، وديمقراطية السياسة المتمثلة في حق تداول السلطة وحق المشاركة فيها عبر المؤسسات الاجتماعية والثقافية والسياسية.

وعلينا أن نتفق جميعاً ـ دون تبرير ـ أن التعددية تعني حق «الجميع» دون استثناء. وهذا التأكيد ضروري في سياق التوترات السياسية الناشئة عن أن «الجميع» ينادي بالديمقراطية ويغني لها، لكن «البعض» سرعان ما يتنكر لها إذا أثبتت أن الجماهير ـ طبقاً لمستوى وعيها الراهن ـ اختارت غيره.

إن ممارسة الحياة ليست مشروطة دائماً بشروط الذات على أي صعيد من الأصعدة، بل هي مشروطة بقدرة الذات على استثمار الشروط الموضوعية الراهنة من أجل إمكانية تغييرها ـ بالفهم العلمي ـ في المستقبل. الديمقراطية التي هلَّل الجميع

لقتلها في الجزائر بدبابات الجيش ومصفحاته، خشية أن يقتلها الإسلاميون المنتصرون عبر صناديق الانتخابات ـ هذه الديمقراطية قتلت على أي حال. لن يجدي أن يكون قاتلها الإسلاميون أو العسكر، طالما أن «الخشية» ـ مجرد الخشية ـ من احتمال القضاء على الديمقراطية إن جاء الإسلاميون للحكم قد أفضى إلى تحويل «المحتمل» أو «الممكن» إلى فعلي واقعي. إنه الانتحار السياسي، بل والعقلي، استناداً إلى المثل العربي ـ ولاحظ الاتفاق ـ «بيدي لا بيد عمرو».

سنجد أن حالة الانتحار الجزائرية ـ والعربية أيضاً تجد تبريراً آخر لها بعيداً عن «التواطؤ» الناتج عن النهج التلفيقي التبريري في العقل العربي الراهن. سنجد هذا التبرير في إعادة إنتاج المبدأ الفقهي القديم: «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»، وهكذا نعود مرة أخرى ـ من خلال العقل السياسي المناهض للعقل الديني على مستوى البنية السطحية ـ إلى الكشف عن تجذّر حالة الاتفاق بين المثقف والسياسي على عزل الجماهير وحرمانها من ممارسة حقها الطبيعي في الاختيار. إذا كانت الجماهير ـ بسبب نقص وعيها ـ ستختار «حلاً إسلامياً» فإن من حقها أن تمارس تجربة اختيار هذا الحل، وعليها أن تدفع الثمن اللازم لاستكمال وعيها التاريخي والاجتماعي، إن وصاية المثقف والسياسي تنتهي كلتاهما إلى نتيجة واحدة. الدكتاتورية السياسية المطلقة من جهة، وكهنوتية الفكر من جهة أخرى، ذلك أن «الوصاية» على الجماهير ـ استناداً إلى نقص وعيها ـ يفضي إلى تثبيت هذا الوعي الناقص وتأبيده.

إن التعليم والصحافة والأحزاب والإعلام مجرد أدوات لتشكيل الوعي الذي لا يتحقق كاملاً إلا من خلال انصهار الشعوب في التجربة التي حرمت منها على امتداد تاريخنا، بدعوى «الحماية» من الفتن والحروب إلخ. هل نجحت «الوصاية» حقاً في حماية شعوبنا العربية من كل ذلك؟! على المثقف قبل السياسي أن يقرّ أن «الفكر» ليس وظيفة تمنحه سلطة «الأب» و «الوصي» و «الحامي». وعليه من ثم أن يسعى ـ بآليات الفكر الحقيقية ـ لممارسة الفكر في الحياة خارج منطق «التعالي» الذي ينظر للوظائف الأخرى في الحياة الاجتماعية نظرة دونية. من هنا يمكن

للمفكر أن يسلم بحق الجماهير في اختياراتها. دون أن يوقفه ذلك عن العمل الحثيث للانتقال بالفكر من مساحة «الكهنوت» ومن داخل جدران «المعابد» ولو اتخذت مسميات أخرى ـ إلى الساحات والتجمعات.

لن يكون للفكر ولا للثقافة دور إلا بأن تشيع وتنتشر بكل الوسائل الممكنة والمتاحة، بالكلمة المكتوبة والمذاعة والمرئية، بالكتاب والمتحف والمعرض والأهم من ذلك إشاعة روح العلم، لا بين الجماهير فحسب، بل بين النخبة والصفوة أساساً.

ويحتاج تحقيق ذلك كله إلى تغيير الشروط الراهنة للحياة السياسية والاجتماعية بالحرص على ترسيخ «التعددية» وممارستها. ويبقى الشرط الأولي لممارسة تعددية حقيقية.

البدء وعلى الفور في قطع «الحبل السري» الذي يربط المفكر والمثقف والسياسي، والعمل على استقلال أدوات إنتاج المعرفة بكل فروعها من العلوم إلى الأغاني والأناشيد، مروراً بالفلسفات والفنون والآداب، عن سلطة السياسي. إن السياسة ـ فيما يقال ـ هي فن تحقيق الممكن، أما المعرفة فهي فن بناء المستقبل وتحقيق المستحيل.

(1)

كثير من العداء في مجال الفكر بصفة خاصة يرتد إلى «عدم الفهم» أو إلى عمليات «التباس» ناتجة عن سيطرة نزعة تتصور أن «ما في الأذهان» مطابق مطابقة تامة «لما في الأعيان» وتتزايد درجة «الالتباس»، وما تفضي إليه من «عدم الفهم»، وما يترتب عليها من «عداء» ورفض، حين يكون «ما في الأذهان»، قديم راسخ، لأنه يكتسب من «القدم» صفة العراقة التي تضفي عليه مشروعية لا يجوز المساس بها أو الاقتراب منها، لأنها مشروعية مقدسة.

كثيرة هي الأفكار التي يحدث لها ذلك في أذهان العامة، لذلك تكون مقاومتهم لما يناقض أفكارهم تلك، أو حتى يخالفها مخالفة جزئية، مقاومة عنيفة، هي مقاومة الكاهن لما يتصوره ضد المقدس الذي تقوم عليه حياته كلها. كل ذلك طبيعي ومفهوم بالنسبة للعوام، لكن الظاهرة حين تطال المثقفين والنخبة من رجال الثقافة والإعلام، ومن المعلمين وأساتذة الجامعات تصبح علامة على وجود أزمة عقلية تنذر بكارثة. وحين تتجاوز الظاهرة حدود العامة والنخبة وتصل إلى عقول المتخصصين يكون ذلك دليلاً على وقوع الكارثة. وهذا هو الحاصل في مجال الفكر الديني، وعند كثير من علمائه المختصين.

من أخطر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة، حتى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزءاً من «العقيدة»، فكرة أن القرآن الكريم الذي نزل به الوحي الأمين على محمد ﷺ من عند الله سبحانه وتعالى نص قديم أزلي وهو صفة من صفات الذات

الإلهية ولأن الذات الإلهية أزلية لا أول لها فكذلك صفاتها وكل ما يصدر عنها. والقرآن كلام الله فهو صفة من الصفات الأزلية القديمة، أي أنه قديم، وكل من يقول إنه «محدث» وليس «قديماً»، أو أنه «مخلوق» لم يكن ثم كان ـ أي حدث في العالم ـ فقد خالف العقيدة واستحق صفة «الكفر». فإن كان مَنْ يقول ذلك مسلم فالحكم عليه أنه «مرتد»، لأن قدم القرآن ـ أي عدم خلقه وحدوثه ـ من مفردات العقيدة التي لا يكتمل إيمان المسلم إلا بالتسليم بها.

والحقيقة أن مسألة طبيعة القرآن ـ هل هو قديم أم محدث ـ مسألة خلافية قديمة بين المفكرين المسلمين. وقد ذهب المعتزلة مثلاً إلى أن القرآن محدث مخلوق لأنه ليس صفة من صفات الذات الإلهية القديمة. القرآن كلام الله، والكلام فعل وليس صفة، فهو من هذه الزاوية ينتمي إلى مجال «صفات الأفعال» الإلهية ولا ينتمي إلى مجال «صفات الذات»، والفارق بين المجالين عند المعتزلة أن مجال صفات الأفعال مجال يمثل المنطقة المشتركة بين الله سبحانه وتعالى والعالم، في حين أن مجال «صفات الذات» يمثل منطقة التفرّد والخصوصية للوجود الإلهي في ذاته، أي بصرف النظر عن العالم، أي قبل وجود العالم وقبل خلقه من العدم. وتفصيل ذلك أن سنة «العدل» الإلهي لا تفهم إلا في سياق وجود مجال لتحقق هذه الصفة، وليس من مجال إلا العالم. وصفة «الرازق» تتعلق بالمرزوق، أي وجود العالم.. إلخ. وإلى هذا المجال «مجال صفات الأفعال» تنتمي صفة «الكلام» التي تستلزم وجود «المخاطب» الذي يتوجه إليه المتكلم بالكلام، ولو وصفنا الله سبحانه وتعالى بأنه متكلم منذ الأزل ـ أي إن كلامه قديم ـ لكان معنى ذلك أنه كان يتكلم دون وجود مخاطب ـ لأن العالم كان ما يزال في العدم ـ وهذا ينافي الحكمة الإلهية. أما صفات الذات فهي تلك التي لا تحتاج لوجود العالم كالعلم والقدرة والقدم (الأزلية) والحياة، فالله كما يقول المعتزلة عالم لنفسه قادر لنفسه قديم لذاته حي لذاته. ومن هذه الصفات الأربعة أوجد العالم، فلولا الحياة والقدم والعلم والقدرة ما وجد العالم. ولذلك اضطر المعتزلة للاتساق مع سياقهم الفكري والعقلي إلى افتراض أن العالم كان له مستوى من الوجود في العدم أطلقوا عليه

«الوجود الشيئي في العدم» وذلك ليكون هناك مخاطب بقوله تعالى: ﴿كن﴾ التكوينية التي يخاطب بها الأشياء فتكون.

ذهبت بعض الفرق الأخرى إلى عكس ما ذهب إليه المعتزلة، فقالوا إن الكلام الإلهي صفة من صفات الذات، وذهبوا بالتالي إلى أن القرآن كلام الله الأزلي القديم لأنه صفة ذاته، والشاهد في هذا كله أن تحديد طبيعة القرآن مسألة خلافية بين المسلمين. وقد حاول الخليفة المأمون أن يفرض فكرة المعتزلة على العلماء والفقهاء بقوة السلطة وسيف السلطان لكنه فشل. وتم على العكس فرض فكرة الأشاعرة التي قالت إن القرآن له جانبان، جانب القدم والأزلية وهو الكلام الإلهي في ذاته وأحياناً يطلقون عليه «الكلام النفسي القديم»، والجانب الآخر هو القرآن الذي نقرأه، وهو محاكاة للكلام الأول وليس هو. وهذه الفكرة التي سادت تم اختصارها بعد ذلك في كتب التلخيصات المتأخرة على النحو الذي ساد واستقر وشاع وصار من «العقائد» التي يقال إن مخالفتها خروج عن الملة، بل هو كفر بالإسلام وارتداد عنه.

هنا يجب أن نلتفت إلى أن سيادة الأفكار وهيمنتها تم وما زال يتم بأدوات القهر والقمع السلطوي، وكما حاول المأمون فرض فكرة المعتزلة حاول خلفاؤه قتل فكرة المعتزلة وفرض فكرة خصومهم، وفي سياق الانهيار الحضاري والتخلف الفكري الذي أصاب العالم الإسلامي بفعل عوامل التفتت الداخلي والهجوم الخارجي ـ والمستمر حتى هذه اللحظة ـ استقرت الفكرة، ولخصت وشوهت واكتسبت قداستها عند العامة والخاصة، بل وعند المتخصصين.

ليس مفهوم أزلية القرآن إذن جزءاً من العقيدة، وما ورد في القرآن الكريم عن «اللوح المحفوظ» يجب أن يفهم فهماً مجازياً ـ لا فهماً حرفياً ـ مثل «الكرسي» و «العرش»... إلخ. وليس معنى حفظ الله سبحانه للقرآن حفظه في السماء مدوناً في اللوح المحفوظ، بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا، وفي قلوب المؤمنين به، وقول الله ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ لا يعني التدخل الإلهي المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل بالإنسان المؤمن بالبشارة

والحض والحث، والترغيب على أهمية هذا «الحفظ». وفهم «الحفظ» بأنه تدخل مباشر من الزاوية الإلهية فهم يدل على وعي يضاد الإسلام ذاته من حيث أنه في جوهره الدين الذي أنهى العلاقة المباشرة بين السماء والأرض إلا عن طريق التوجهات والإرشادات المضمنة في القرآن الكريم وفي سنة الوحي الثابتة عن النبي ﷺ. وحين يصف التصور الذي يذهب إلى أن القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ باللغة العربية، كل حرف منه يقدر بحجم جبل يسمى جبل «قاف»، حين نقول إن هذا تصور أسطوري، فالوصف خاص بالتصور الذهني مهما كانت الروايات التي تدعمه، ولا ينصرف الوصف نفسه «أسطوري» إلى القرآن الكريم ذاته، والمأساة الحقيقية أن يصر بعض المتخصصين على «عدم الفهم» ويستمروا في «التلبيس» على العوام وعامة المثقفين. لأنهم يتصورون ـ مرة أخرى يتصورون ـ مطابقة ما في أذهانهم (أفكارهم المستمدة من بعض الآراء التراثية) لما في الأعيان، أي للحقيقة المطلقة، ثم يزعمون بعد ذلك كله أنهم لا يؤمنون بالكهنوت، ويزعمون أنهم مع حرية الفكر لا مع «الكفر»؛ فأي «كفر» هنا، وأي «فكر» هناك؟!

(2)

الفكرة الثانية التي تتعلق بهذا الموضوع، والتي أصابها كثير من الالتباس وسوء الفهم الذي يفضي إلى الضلال والتضليل، هي مسألة تعلّق الفعل الإلهي بالقدرة الإلهية وعلاقة كل منهما بالآخر. وهنا نعود إلى التفرقة التي وضع أساسها المعتزلة بين القدرة والفعل في تصور الحقيقة الإلهية. القدرة الإلهية مطلقة لا حدود لها على الإطلاق بحكم أنها صفة من صفات الذات الأزلية القديمة، هذا من ناحية، ولكنها ـ القدرة ـ من ناحية أخرى تمثل «الإمكانيات» غير المتناهية للأفعال، والتي ليس من الضروري أو اللازم أو الحتم أن تتحقق، أي تنتقل من الإمكانية إلى «الفعل»، هذه التفرقة بين «القدرة» بوصفها مجموعة الإمكانيات القابلة للتحقق نظرياً، وبين الفعل بوصفه التحقق العيني للقدرة، هي التفرقة التي أقرها العلماء المسلمون في مقولة هامة من مقولاتهم وهي «ليس كل مقدور محتم الوقوع». إذا كانت القدرة الإلهية

مطلقة، فإن مقدوراتها من الأفعال كذلك لا تتناهى، ولكن العالم متناه من حيث بنيته في الزمان والمكان، وهذا دليل على أن إمكانات القدرة الإلهية لا تتطابق مع الأفعال بأي معنى من المعاني.

الأفعال إذن تتعلق بالعالم الممكن وإن كان مصدرها وجذر فاعليتها كامناً في القدرة المطلقة، وهي من حيث التعلق بالممكن التاريخي تظل محايثة للتاريخ، أول الأفعال الإلهية إيجاد العالم، إخراجه من ظلمة العدم إلى نور الوجود، حسب تعبير أبي حامد الغزالي في «مشكاة الأنوار». هذا الفعل يعد بمثابة افتتاح للتاريخ، لأنه الفعل الذي افتتح مفهوم «الزمن». «خلق العالم» إذن يعد واقعة تاريخية في ذاته، أي من حيث كونه «حدثاً» غير مسبوق إلا في «العلم الإلهي» على هيئة مشروع لا ندري كنهه، لذلك نقول جميعاً إن العالم «محدث» ولا خلاف حول مسألة «حدوثه» التي لا تعني شيئاً سوى زمانيته وتاريخيته، والذين ذهبوا في تاريخ الفكر الإسلامي إلى القول بأن العالم «قديم» إنما كانوا يتحدثون عن المادة التي صيغ منها العالم، أي الهيولى حسب المصطلح الأرسطي، ولكن قولهم بقدم المادة لا يعني بالضرورة إنكار تاريخية إيجاد العالم. مفهوم التاريخية إذن محايث لوجود العالم ـ أو بالأحرى لعملية إيجاده ـ سواء كان هذا الوجود «خلقاً» من عدم أم كان «صنعاً» من مادة قديمة.

التاريخية هنا تعني الحدوث في الزمن، حتى لو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي ـ الوجود الإلهي ـ والوجود المشروط الزماني، وإذا كان الفعل الإلهي الأول ـ فعل إيجاد العالم ـ هو فعل افتتاح الزمان فإن كل الأفعال التي تلت هذا الفعل الأول الافتتاحي تظل أفعالاً تاريخية، بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ، وكل ما هو ناتج عن هذه الأفعال الإلهية «محدث» بمعنى أنه حدث في لحظة من لحظات التاريخ، هكذا يتم التمييز بين «القدرة» الإلهية «والفعل» الإلهي على مستويين:

المستوى الأول: عدم تناهي القدرة لأنها إمكانيات للأفعال، بينما تتناهى الأفعال لتعلقها بالعالم المتناهي رغم أنها ـ الأفعال ـ تتجذر في القدرة غير المتناهية،

والعلاقة بينهما في هذا المستوى أشبه بالعلاقة المنطقية بين «الإمكان» و «التحقق»، فليس كل ممكن متحققاً كما سبقت الإشارة.

والمستوى الثاني: للتمييز بين «القدرة» و «الفعل» هو أن القدرة «أزلية» بما هي صفة محايثة للذات الأزلية القديمة، والفعل ليس أزلياً، بل هو تاريخي طالما أن أول مجْلى فعلي من مجالي القدرة الإلهية كان إيجاد العالم، الذي هو ظاهرة محدثة تاريخية.

ماذا عن «اللوح المحفوظ» الذي ذهبت بعض التصورات إلى أن القرآن مدّون فيه؟ هل هذا اللوح المحفوظ قديم أزلي أم محدث مخلوق؟ ولا بد أن يكون محدثاً مخلوقاً مثل العرش والكرسي وإلا دخلنا في تصور «تعدد» القدماء الذي لا يقبله أي مفكر في التراث الديني الإسلامي. إذا كان «اللوح المحفوظ» مخلوقاً محدثاً، فكيف يكون القرآن المسطور عليه قديماً أزلياً، ألا يدخلنا ذلك في سلسلة من التناقضات المنطقية تجعل «المحتوى» قديماً بينما نعلم أن اللوح الذي يتضمن هذا «المحتوى» محدث مخلوق؟ كيف أمكن أن يتم تسجيل «القديم الأزلي» ـ الذي هو القرآن كلام الله القديم الأزلي ـ على سطح لا يتمتع بالصفة نفسها؟!

يزعم أصحاب تصور قدم القرآن وأزليته أن الكلام الإلهي صفة ذاتية قديمة وليس فعلاً كما ذهب المعتزلة. إنهم يعتمدون على ما جاء في القرآن نفسه من أن الله افتتح الخلق بالأمر التكويني «كن» وأن هذا الأمر التكويني ملازم للإرادة الإلهية فكلما أراد الله سبحانه وتعالى شيئاً فإنما يقول له «كن» فيكون، وطبعاً يستحيل أن نتصور أن الله سبحانه وتعالى يتلفظ بالكلام كما نتلفظ نحن البشر، وإلا كان علينا أن نتخيل وجود أعضاء للنطق والتلفظ والتصويت، الأمر الذي يفضي بنا إلى التشبيه الغليظ القريب من حدود التصورات الوثنية. ومفهوم «الوحدانية» والتنزيه المنصوص عليهما في سورة «الإخلاص» يقفان ضد هذه التصورات، فلا بد أن يفهم الأمر الإلهي التكويني «كن» فهماً مجازياً، كما اقترحنا أن نفهم «اللوح المحفوظ» فهماً مجازياً لأن الفهم الحرفي يوقعنا في إشكالات تشوش علينا عقيدتنا.

وحتى مع التسليم بأن الله سبحانه وتعالى ابتدأ الوجود بفعل الأمر «كن» وأنه

كلما أراد أمراً فإنما يقول له «كن» بالمعنى الحرفي الذي يفهمه البعض ـ دون الانزلاق إلى أي تصورات أسطورية وثنية ـ فإن ذلك لا ينفي كون «الكلام» يدخل في دائرة «الأفعال» وليس الصفات الأزلية القديمة المحايثة للذات، ومن المؤكد أن هذا لا يمنع إطلاقاً من وصف الله سبحانه بأنه متكلم كما يوصف بأنه «سميع» و «بصير» رغم أن تلك الصفات تنتسب إلى مجال الأفعال، بشرط التفرقة بين الاتصاف بالصفة من حيث هي إمكانية، وبين تحول الصفة إلى «فعل»، وكما نقول إن الله سبحانه وتعالى «قادر» و «قدير» ولا تظهر القدرة إلا في الأفعال، فكذلك الصفات «متكلم» و «سميع» و «بصير» صفات محايثة لا تظهر إلا في الأفعال، والظهور في الفعل هو التحقق التاريخي، من هنا يمكن القول إن القول الإلهي «كن» في افتتاح الوجود، أو فيما يتلو ذلك من موجودات إلى أبد الآبدين، يدخل دائرة الفعل الزماني، الفعل في التاريخ.

(3)

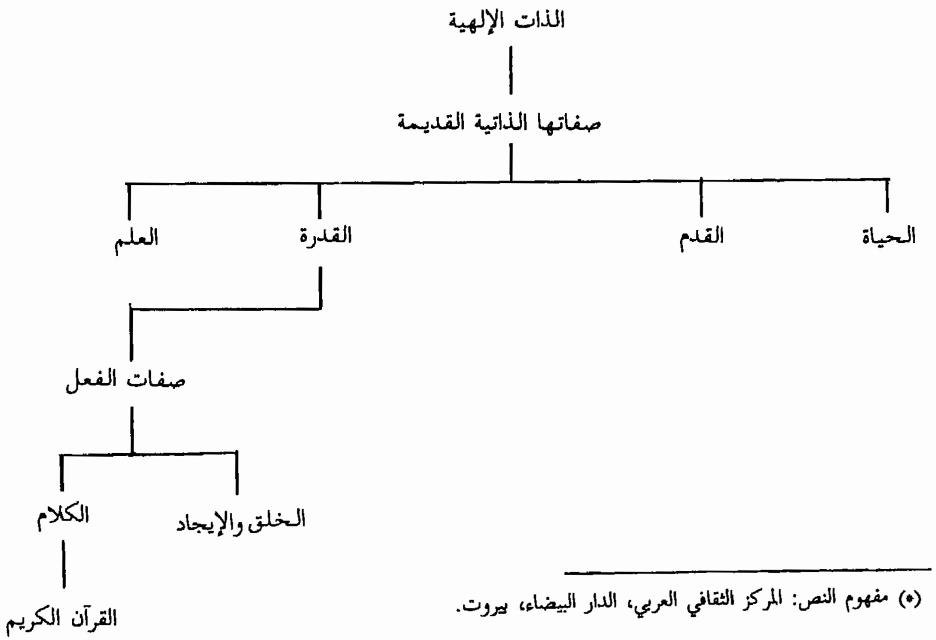
إذا كان الكلام الإلهي في تحققه يعد فعلاً، فكيف يكون القرآن الكريم وهو واحد من تجليات الكلام الإلهي قديماً أزلياً؟ سنجد أن الخلط والالتباس جاء من عدم التمييز بين صفة «العلم» وصفة «الكلام»، وهو التباس شبيه بالالتباس الذي ناقشناه بين صفتي «القدرة» و «الفعل».

«العلم» مثل القدرة صفة مطلقة من صفات الذات محايثة لها في أزليتها، لكن هذه الصفة إما أن تتجلى مثل القدرة وفي تفاعل معها في شكل «الفعل»، الذي يدل بمجرد وجوده على «القدرة» ويدل بأحكامه واتقانه على «العلم» والحكمة ـ كما يستدل المعتزلة ـ وإما أن تتجلى وحدها ـ صفة العلم ـ في نمط آخر من الفعل هو «الكلام»، فيكون «الكلام» بذلك «فعلاً» يظهر «العلم» ولا يطابقه تمام المطابقة، كما أن فعل إيجاد العالم ـ وهو فعل لم يتوقف ـ يظهر القدرة ولا يطابقها أو يتساوى معها.

هكذا تم دمج القرآن ـ الكلام الإلهي ـ في الصفات الإلهية عامة، وفي صفة

«العلم» خاصة، فما دامت تلك الصفات قديمة، أصبح من السهل الاستنتاج بأن القرآن كذلك قديم. ينسب الزركشي في «البرهان في علوم القرآن» للإمام الشافعي أنه قال «جميع ما تقوله الأمة شرح للسنة، وجميع السنة شرح للقرآن، وجميع القرآن شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العليا». وزاد غيره: وجميع الأسماء الحسنى شرح لاسمه الأعظم، وهو قول يتكرر عند غير الشافعي حتى نصل إلى أبي حامد الغزالي في كتابيه «جواهر القرآن» و «مشكاة الأنوار» اللذين تعرضنا لتحليلهما والكشف عن المفاهيم التي ينطلق منها الغزالي في الباب الثالث من كتابنا «مفهوم النص»(*).

هذه التصورات هي التي سادت تاريخ الثقافة العربية الإسلامية وسيطرت بآليات الغرض السياسي، وسيطرتها وسيادتها لا يعني امتلاكها قوة «الحقيقة» بأي حال من الأحوال وذلك لما تتضمنه من عناصر أسطورية شبه وثنية تشوش مفهوم «التوحيد» الذي نعلم أنه مفهوم جوهري في العقيدة الإسلامية، والتصور الذي يطرحه المعتزلة والذي حاولنا شرحه فيما سبق هو التصور الأكثر ملاءمة لروح العقيدة، ويمكن إجمال هذا التصور في الشكل التوضيحي التالي:



(*) مفهوم النص: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت.

(4)

إذا كان الكلام الإلهي فعلاً كما سبقت الإشارة، فإنه ظاهرة تاريخية لأن كل الأفعال الإلهية أفعال «في العالم» المخلوق المحدث، أي التاريخي. و«القرآن الكريم» كذلك ظاهرة تاريخية، من حيث إنه واحد من تجليات الكلام الإلهي، وإن يكن أشمل هذه التجليات، لأنه آخرها. وهنا نأتي إلى بيت القصيد في حملة الهجوم الضارية ـ والجاهلة للأسف ـ على مفهوم **«التاريخية»**. أصحاب النوايا الحسنة في رفض مسألة «التاريخية» ينطلقون من توهم أن هذا المفهوم يؤدي إلى هدم مبدأ **«عموم الدلالة»**، الأمر الذي يفضي في زعمهم إلى اعتبار «القرآن» الكريم من «الحفريات»، التي لا يدرسها إلا المتخصصون بهدف اكتشاف التاريخ المجهول. وهؤلاء يخلطون عن جهل لا شك فيه بين أنماط مختلفة من «الدلالة» ولا يدركون أن للدلالة اللغوية قوانين تختلف عن قوانين أنماط الدلالات الأخرى. وإذا كنا حتى يوم الناس هذا ما نزال نجد متعة في نصوص أدبية وشعرية تاريخية مضى على عصر إنتاجها أكثر من خمسة عشر قرناً من الزمان، فما ذلك إلا لأن هذه النصوص ما تزال قادرة على التواصل معنا دلالياً عبر تلك العصور الطويلة. والأمر كذلك بالنسبة لنصوص إبداعية بشرية، فهل يمكن تصور أن دلالة النصوص الدينية التي نالت وما تزال من الحفاوة والتعظيم والتوقير بالدراسة والبحث من مختلف جوانبها غير قادرة على مخاطبة الإنسان والتواصل معه دلالياً ؟!

أما هؤلاء الذين ينطلقون من «سوء قصد» ونية مبيتة للاغتيال الفكري والمعنوي، مدعومة بالطبع بجهل فاجر بلغ به فجره أن يتمسح بمسوح «العلم» الكاذبة، فقد ذهبوا يملأون الدنيا ضجيجاً وصخباً متباكين على «القرآن» الذي يضعه مفهوم «التاريخية» في خانة الفلكلور. وهكذا حين أرادوا أن يتظاهروا بالعلم كشفوا دون وعي عن عورات جهلهم التي لم تستطع أن تسترها كل أسمال «الدراية» و «الرزانة» و «التعقل» و «الاعتدال» واحتلال أعمدة الصحف وصفحاتها بشكل منتظم. وبلغ الجهل ببعض من يتستر بأسمال «اللقب العلمي» أن يدعوا على هذا المفهوم أنه يقضي على «قدسية» النص القرآني، وينكر أنه من عند الله سبحانه وتعالى.

المشكل في كل هذا الجهل المركب ـ سواء حسنت النوايا أم ساءت ـ أنه يصدر عن تصور لطبيعة اللغة عفا عليه الزمن، وصار من مخلفات العصور الماضية، سواء تلك التي كانت ترتع في بقايا الفكر الأسطوري، أو تلك التي حاولت تجاوز مرحلة الفكر الأسطوري، ودخلت أفق نهج التفكير العقلاني. في نهج التفكير الأسطوري بصفة عامة لا تنفصل اللغة عن العالم الذي تدل عليه، أو بعبارة أخرى تكون العلاقة بين «اللفظ» والمعنى الذي يدل عليه علاقة تطابق. وما تزال بقايا هذا النهج الأسطوري في تصور اللغة موجودة حتى الآن في كثير من المظاهر التي يمكن تلمسها في حياتنا الاجتماعية، لن نتطرق هنا إلى مسألة «الحجاب» الواقي للصغار والكبار من الحسد ومن العيون الشريرة في المعتقدات الشعبية، كذلك لن نتعرض لمسألة «التداوي» و «العلاج» بالقرآن. ورغم أن كلتا الممارستين تستمد مرجعيتها من مفهوم القوة السحرية للغة الناتج عن قدرة اللفظ منطوقاً أو مكتوباً لا على استحضار المعنى في الذهن فقط، بل على استحضار الشيء أو منعه، رغم ذلك لن نطيل في مناقشة هذه الممارسة لأن البعض قد يتوهم أننا نقلل من شأن لغة القرآن التي تمثل أساس اللغة المستخدمة فيهما، يكفي هنا أن ندلل على ظاهرة الإيمان السحري بقوة اللفظ ـ بعيداً عن إطار اللغة القرآنية ـ بتجنب المتكلمين عادة استخدام الألفاظ الدالة على بعض الأمراض.

يكتفي كثير من الناس باستخدام صيغة «المرض الخبيث» إشارة إلى «السرطان» وذلك خشية من ذكر اسم المرض نفسه. وإذا أرادوا نقل خبر حادث خطير وقع لشخص في حضرة شخص آخر في السن نفسه، أشاروا إلى اسم المصاب بكلمة «البعيد» استبعاداً للحدث الخطير خشية أن يتكرر، والأمهات غالباً ما يتحدثن عن الأحداث والوقائع المؤسفة مستهلين حديثهن بعبارة «الشر بره وبعيد»، هل يمكن أن نشير كذلك إلى ممارسة صارت شائعة جداً بين الناس من جميع الأوساط، وذلك حين يكون اثنان على وشك الافتراق ـ ولو لساعات قليلة أو أيام ـ فينطق أحدهم الجزء الأول من الشهادة «أشهد أن لا إله إلا الله» فيرد الآخر «محمد رسول الله»؟ نفس الممارسة يمكن أن نلاحظها في نهاية المكالمات التليفونية ولو كان

الشخصان قد تواعدا على اللقاء بعد المكالمة، وهي ممارسة تعتمد على أن عبارتي الشهادة مترابطتان دوماً، وهذا الترابط يمثل ضماناً من نوع ما أن الشخصين اللذين تقاسماها سيلتقيان مرة أخرى.

هذه ممارسات باقية من آثار بعض التصورات الأسطورية عن قوة اللغة السحرية، وليس من الضروري أن يكون المنخرطون في هذه الممارسات واعين بالضرورة بهذه الدلالة، وأغلب الظن أن جميعهم سينكر إنكاراً شديداً أن تكون تلك تصوراتهم وهم صادقون في ذلك لا شك. لكن ذلك لا يمنع أنها بقايا من آثار تلك التصورات، بقايا تحيلها الممارسات الاجتماعية إلى مجرد عادات وأعراف وتقاليد منبتة الصلة ـ على مستوى الوعي على الأقل ـ بأصولها الغائرة البعيدة.

هذه التصورات نجد تعبيراً عنها في بعض مدارس الفكر الإسلامي القديم، خاصة عند أولئك الذين يذهبون إلى أن «الاسم» هو «المسمى» انطلاقاً من أن العلاقة بين اللفظ ومعناه علاقة ذاتية جوهرية، أي أنها علاقة ضرورية، ونجد في كتاب «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري تفاصيل أقوال أصحاب هذه الرؤية للغة وطبيعتها. ولكن هناك مدرسة أخرى تنكر هذه العلاقة الضرورية التي تفضي إلى الاتحاد بين «الاسم» و «المسمى» أو بين «اللفظ» و «المعنى»، وقد ناقشنا بالتفصيل هذا الخلاف حول طبيعة اللغة ودلالتها في أكثر من دراسة، نخص منها بالذكر هنا دراستنا الأولى «الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة»(*).

وحتى لا نكرر ما سبق أن ناقشناه هناك نكتفي هنا بإيراد الرد الذي رد به محمد ابن جرير الطبري، صاحب التاريخ المشهور «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» على أصحاب القول باتحاد الاسم والمسمى، وذلك في سياق تعرضه لتفسير «البسملة» من سورة الفاتحة في الجزء الأول من تفسيره. يقول الطبري ساخراً من أولئك سخرية حادة لأنهم يقولون إن «اسم الله» في «البسملة» هو «الله» دون فصل بين

(*) صدرت الطبعة الثالثة، عن دار التنوير، بيروت، 1993.

الاسم والمسمى: «لو جاز ذلك وصح تأويله فيه على ما تأول، لجاز أن يقال: رأيت اسم زيد، وأكلت اسم الطعام، وشربت اسم الشراب، وفي إجماع جميع العرب على إحالة ذلك، ما ينبىء عن فساد تأويل قول لبيد (ثم اسم السلام عليكما) أنه أراد ثم السلام عليكما، وادعائه أن إدخال الاسم في ذلك وإضافته إلى السلام إنما جاز، إذا كان اسم المسمى هو المسمى بعينه. ويسأل القائلون قول من حكينا قوله هذا، فيقال لهم «أتستجيزون في العربية أن يقال: أكلت اسم العسل» يعني بذلك: أكلت العسل، كما جاز عندكم: اسم السلام عليك، وأنتم تريدون: السلام عليك».

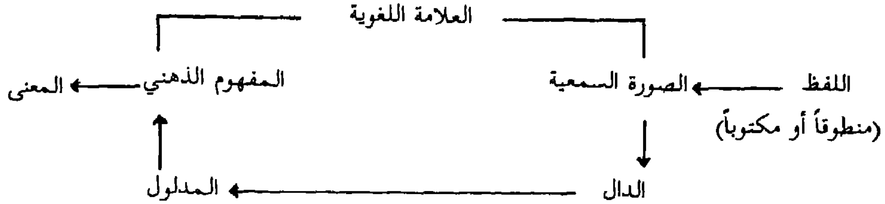
بهذه السخرية الحادة ينفي الطبري توهم الاتحاد بين الاسم والمسمى، ولكن ليس معنى ذلك أنهما وجهان لا علاقة بينهما. الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) الأديب والكاتب الموسوعي المعتزلي يرى العلاقة بين اللفظ والمعنى مثل علاقة الروح بالجسد، ويقول اللفظ للمعنى جسد، والمعنى للجسد روح، والمعتزلة عموماً يدركون العلاقة بينهما على أساس أنها علاقة «مواضعة» و «اتفاق» و «اصطلاح» وليست علاقة ذاتية ضرورية. إن اللفظ مجرد صوت سمعي أو رمز كتابي، وهو بلا معنى إذا لم يكن هناك دلالة اتفاقية. والدليل على اتفاقية العلاقة بين اللفظ ـ الصوت أو الرمز المكتوب ـ وبين المعنى أن ألفاظاً مختلفة في لغات مختلفة تعبر عن المعنى نفسه ـ مثل كلمة «رجل» فهي في العربية غيرها في الفارسية أو في ما سواها من اللغات.

وهنا صاغ المفكرون المسلمون مفهوم «اللغة» بوصفها نظاماً من العلامات ـ شأنها شأن أنظمة العلامات الأخرى كالحركات والإشارات. وذهب الشيخ عبد القاهر الجرجاني ـ شيخ البلاغيين العرب والمسلمين ـ إلى أن الألفاظ لا تدل على المعاني بذاتها بل بالاتفاق، وليس هناك علاقة ضرورية بين اللفظ «ضرب» والحدث الذي يدل عليه في الخارج، حدث «الضرب» الواقعي، بل اللفظ علامة تدل على الحدث، وكان يمكن أن تدل عليه علامة لفظية أخرى لو كان قد حدث اتفاق عليها.

وظل الفكر اللغوي يرى العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة اصطلاح مباشرة حتى جاء العالم السويسري «ألفريد دي سوسير» في كتابه المهم «محاضرات في علم اللغة» وأضاف إلى مفهوم «العلامات» بعداً جديداً، حيث ذهب إلى أن العلاقة بين «اللفظ أو الدال» و «المعنى أو المدلول» علاقة اصطلاح، لكنه عمق مفهوم «الدال» ومفهوم «المدلول» بعيداً عن مسألة اللفظ والمعنى، وذلك على النحو التالي:

إن الوحدة اللغوية (التي تسمى اللفظ) ظاهرة مزدوجة، ليس من جهة أنها تدل على ارتباط بين ملفوظ أو مكتوب من جهة، وبين موجود خارجي من جهة أخرى ـ أي بين اللفظ والشيء ـ بل هي ظاهرة مزدوجة بشكل أكثر تعقيداً من جهتي الدال والمدلول. هنا يتجنب دي سوسير استخدام مصطلحي «اللفظ والمعنى» ليحل محلهما مصطلحي «الدال والمدلول» لأنهما أكثر دقة في التعبير عن تعقد الوحدة اللغوية. والدال والمدلول يمثلان جانبي العلامة اللغوية ـ أو الوحدة اللغوية ـ التي لا تدل على «شيء» بل تُحيل إلى مفهوم «ذهني» هو بمثابة «المدلول» دون الشيء، وكذلك «الدال» ليس هو الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب، بل هو «الصورة السمعية»، وليس المقصود بالصورة السمعية الصوت المسموع، أي الجانب المادي البحت منه، ولكن المقصود هو الأثر النفسي الذي يتركه فينا الصوت المسموع أو الرمز المكتوب، أو بعبارة أخرى، ليس «الأثر النفسي» ـ الصورة السمعية ـ إلا التصور الذي تنقله لنا حواسنا للصوت (تصور الصوت في الذهن).

وعندما نتفحص كلامنا بدقة تبدو الخاصية النفسية لصورنا السمعية واضحة، فبإمكاننا دون أن نحرك شفتينا ولساننا، أن نتكلم مع أنفسنا كأن نستعيد ـ على سبيل المثال ـ ذهنياً قطعة شعرية أو أغنية أو مناقشة مع صديق، والنتيجة التي يتوصل إليها دي سوسير أن «العلامة» اللغوية عبارة عن وحدة نفسية مزدوجة يترابط فيها العنصران (المفهوم والصورة السمعية) ارتباطاً وثيقاً بحيث يتطلب وجود أحدهما وجود الثاني. وفي ظل هذا التصور تعقد العلاقة على النحو التالي:



هذا التصور الذي صاغه دي سوسير أنهى وإلى الأبد التصور الكلاسيكي عن علاقة اللغة بالعالم بوصفها تعبيراً مباشراً عن هذا العالم. لقد صارت العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية. إنها لا تعبر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم، لأن مثل هذا العالم ـ إن كان له وجود ـ يعاد إنتاجه في مجال التصورات والمفاهيم. وقد أحدث هذا التصور ثورة في علاقة الفكر باللغة وفي طبيعة النظام الرمزي للغة والفرق بينه وبين الأنظمة الرمزية الأخرى داخل النظام الثقافي نفسه. هذه الثورة الفكرية غائبة غياباً تاماً عن وعي كل الذين يتوهمون اللغة نظاماً ساكناً بسيطاً يدل على الأشياء، أو يستدعيها، ويتصورون بالتالي أنها نظام إشاري..

(5)

اللغة والثقافة والمنتج الثقافي

إذا كانت العلامات اللغوية لا تحيل إلى الواقع الخارجي الموضوعي إحالة مباشرة، ولكنها تحيل إلى «التصورات» و «المفاهيم» الذهنية القارة في وعي الجماعة ـ وفي لاوعيها كذلك ـ فمعنى ذلك أننا مع اللغة في قلب «الثقافي». والثقافي وإن كان يتجلى في أكثر من مظهر ـ كالأعراف والتقاليد وأنماط السلوك والاحتفالات الشعائرية والدينية والفنون ـ فإن «اللغة» تمثل النظام المركزي الذي يعبّر عن كل المظاهر الثقافية. من هذه الزاوية يقول علماء السميوطيقا ـ أو علم العلامات ـ إن

«الثقافة» هي عبارة عن أنظمة متعددة مركبة من العلامات يقع في قلب المركز منها «نظام العلامات اللغوية» لأنه هو «النظام» الذي تنحلّ إليه تعبيرياً باقي الأنظمة في مستوى الدرس والتحليل العلميين.

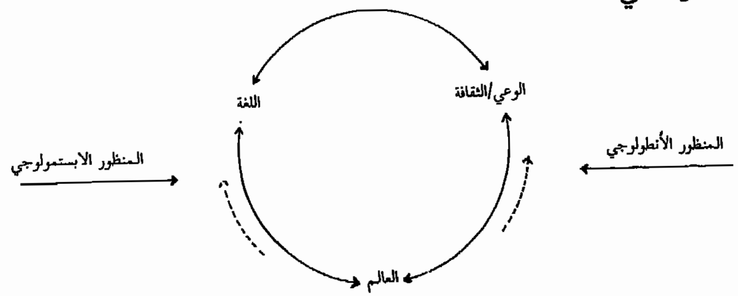
وإذا كان البُعد «الثقافي» هذا هو الذي يميز الوجود الإنساني ويفصله عن الوجود «الطبيعي» الحيواني مثلاً، بحيث يمكن القول: إن الإنسان حيوان ثقافي ـ أي قادر على تمثل وجوده في العالم من خلال أنظمة العلامات، فإن «الثقافة» ليست قيمة مضافة يمكن تصور الوجود الإنساني بدونها إلا على سبيل «الوهم» و «التقدير» كما يقول القدماء، أي على سبيل الافتراض. لكن البعض يفهم «الثقافة» بوصفها بُعداً ناتجاً عن عملية «التعليم» الحديثة وأثراً من آثارها منطلقاً في ذلك من الاستخدام الشائع للفرق بين «المثقف» ـ أي المتعلّم ـ و «الجاهل». وهذا الاستخدام العامي الذي يضع «الثقافة» في مقابل «الجهل» استخدام غير صائب من الوجهة العلمية والمنهجية، فالثقافي ـ علمياً ومنهجياً ـ يقابل «الطبيعي».

والغريب أن بعض الأكاديميين لا يكادون يفارقون هذا الاستخدام العامي الذي يضع «الثقافة» في مقابل «الجهل»، هذا رغم أن جميعهم يُعلِّم ـ ويكرر القول دون فهم ـ إن النبي محمداً عليه السلام كان «أميّاً» لا يقرأ ولا يكتب، ولكنه لم يكن «جاهلاً» ولا ينكر أحد أنه من صفوة مثقفي عصره، وكذلك كان أصحابه. إن «الثقافة» تعني تحوّل الكائن من مجرد الوجود الطبيعي إلى «الوعي» بهذا الوجود. وهو وعي يفصله عن الموجودات الطبيعية الأخرى غير الواعية ويسمح له بالسيطرة عليها. قد تتفاوت مستويات هذا الوعي من مرحلة إلى مرحلة أخرى زمانياً، وقد تتفاوت بين جماعة وجماعة أخرى، بل قد تتفاوت بين الأفراد في المجموعة البشرية الواحدة. وهذا يسمح للباحث بالحديث عن «تعدد» ثقافي في بنية الثقافة الخاصة بمجتمع ما أو بمجموعة بشرية معينة.

إذا كانت «الثقافة» هي تصور العالم لدى مجموعة بشرية بعينها ـ مع التسليم بتفاوت مستويات هذا التصور ـ فإن اللغة هي «النظام» المعبّر عن هذا التصور، وهي من ثم لا تمثل نظاماً ذا مستوى واحد، بل تتعدد مستوياتها بتعدد مستويات

«الثقافة» التي تعبّر عنها. ولأن «العالم» ـ في وجوده الموضوعي المستقل عن الوعي ـ لا ينعكس في التصورات والمفاهيم الثقافية انعكاساً آلياً، وذلك لأن للعالم قوانين من حيث وجوده المستقل تختلف عن قوانين تشكُّل المفاهيم والتصورات في الوعي، فليس من المنطقي القول بأن «اللغة» تعكس التصورات والمفاهيم عكساً آلياً، وذلك لأن للغة قوانينها التي تختلف عن قوانين تشكل المفاهيم والتصورات في الوعي.

ومعنى ذلك أننا إزاء ثلاث حقائق مستقلة عن بعضها البعض استقلالاً من نوع خاص، أي استقلالاً لا ينفي «التداخل» و «التوالُج». ويمكن وضع العلاقة إذن على مستوى أفقي لا رأسي تجنباً لتوهم الأسبقية أو الأولية. الحقيقة الأولى هي «العالم» بكل ما ينتظم فيه من حقائق طبيعية واجتماعية، والحقيقة الثانية هي «الثقافة» بكل ما تنتظمه من مظاهر ومجالات وأنظمة علامات، والحقيقة الثالثة هي «اللغة» بكل ما تنتظمه من قوانين. والعلاقة بين هذه «الحقائق» الثلاث تختلف بحسب المنظور الذي يرتبها وينظمها، فلو تبنى الباحث المنظور الأنطولوجي، أي البدء بالوجود كمفهوم وليس كماهية، فإنه يضع «العالم» أولاً، ثم «الثقافة» ثم «اللغة». ولو بدأ من منظور إبستمولوجي، أي معرفي، فإنه يضع «اللغة» أولاً، ثم «الثقافة» ثم «العالم». ولو نظر الباحث من منظور «تركيبي» فإن العلاقة لا بد أن تأخذ شكل «الدائرة»، وذلك على النحو التالي:



والحديث عن حقائق ثلاث «مستقلة»، رغم ذلك كله، هو حديث على سبيل «الوهم» و «التقدير»، فنحن في مجال «الحديث»، أي في مجال «اللغة» النظام التعبيري الذي «يقول» من خلالنا، أو «نقول» من خلاله. وهو «النظام» الذي ولدنا

فيه، ونمارس حياتنا ـ بكل ما ينتظم في هذه الحياة من أنشطة عليا ودنيا ـ من خلاله. وقد بلغ من سطوة اللغة وسيطرتها أن صار الوجود في منشئه الأول «كلمة». جاء في انجيل يوحنا: «في البدء كان الكلمة»، وفي القرآن الكريم أن الأصل في الإيجاد هو الأمر الإلهي التكويني «كن». و «اللوجوس» في الفكر اليوناني هو «العقل» الذي لا يظهر نشاطه إلا من خلال «الكلمة». حتى ذهب المفسرون لقول أرسطو: «الإنسان حيوان ناطق» إلى أنها بمعنى «عاقل»، لأن النطق اللغوي هو مجال ظهور النشاط العقلي.

وفي الفكر الصوفي الإسلامي «الموجودات» هي كلمات الله التي لا تنفد ولو كان البحر مداداً لها لنفد البحر ولم تنفد كلمات الله (الكهف: 109). ﴿ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر تمده من بعده سبعة أبحر ما نفذت كلمات الله﴾ [لقمان: 27] يتحول العالم كله من أعلاه إلى أدناه في القرآن إلى علامات و «آيات» تدل على وحدانية الله وقدرته، ويتحول كذلك في الفكر الصوفي إلى «كلمات» تتوازى مع الكلام الإلهي الذي يعد «القرآن» الكريم أكمل مجاليه كما سبقت الإشارة. وهذه الأبعاد في القرآن وفي الفكر الإسلامي سبق لنا دراستها في أكثر من دراسة، أقدمها «فلسفة التأويل»(*)، وأحدثها الدراسة اللاحقة في هذا الكتاب، بعنوان «القرآن: العالم بوصفه علامة».

هل يمكن القول بناء على ذلك كله أن «اللغة» تمثّل «الرّحم» الذي ينبثق عنه «الوعي» بكل أبعاده؟ نعم يمكن قول ذلك دون تردد، خاصة إذا أدركنا أنها ليست «معطى» ثابتاً، بل هي حالة سيرورة مستمرة وحيوية دافقة نابعة من قوانينها الخاصة، بدءاً من المستوى الصوتي وصولاً إلى المستوى الدلالي. إن اللغة نظام من العلامات، لا تشير العلامة فيه كما سبقت الإشارة إلى «الخارج» بشكل مباشر، بل تشير إلى «الصورة السمعية» التي هي «الدال». وهذا «الدال» يحيل بدوره إلى «الصورة الذهنية» أو «المفهوم» الذي هو «المدلول». هذا على مستوى «العلامة»

(*) فلسفة التأويل، دار التنوير، الطبعة الثالثة، بيروت 1994.

المفردة، لكن اللغة نظام من العلامات التي تدخل في علامات أكثر تعقيداً على مستوى «نظام» النحو، وتزداد درجة التعقيد حدة حين نتجاوز حدود الجملة إلى «النص».

ولقد قام أسلافنا بجهد مشكور بدراسة النظام اللغوي على مستوى «الجملة»، واستطاع شيخ اللغويين والنقاد عبد القاهر الجرجاني أن يلخص النظام اللغوي على هذا المستوى من خلال مفهوم «النظم»، الذي هو قوانين النحو في سيرورتها وتعدد إمكاناتها ولا نهائية الاختيارات المتاحة لدى المتكلم من خلالها، لا مجرد «قوانين الصواب والخطأ» كما هي عند متأخري النحاة. هذا «النظم» هو المنتج للدلالة وللمعنى، وهي ليست حاصل جمع دلالة «العلامات» المستخدمة ـ أو الألفاظ ـ في الجملة، بل هي ناتج تفاعل تلك الدلالات بدلالات القوانين النحوية بالمعنى الذي صاغه عبد القاهر في نظرية «النظم». وقد تناولنا قضايا النظم والدلالة في أكثر من دراسة يمكن للقارىء الرجوع إليها جميعاً في كتاب «إشكاليات القراءة وآليات التأويل»(*).

ولكي تتضح ملامح استقلال قوانين اللغة عن قوانين الواقع والحياة والعالم الخارجي، يكفي هنا أن نعطي مثالين يكشف أولهما عن هذا الاستقلال من زاوية «عدم التماثل»، ويكشف الثاني عن قدرة اللغة على خلق واقعها الخاص. المثال الأول جملة «مات الخليفة الأول أبو بكر الصديق» وهي جملة تشير إلى واقعة حدثت خارج اللغة، لكن النظر للجملة من خلال قوانين اللغة يكشف «عدم التماثل». الجملة تقول إن هناك فعلا «مات» وتقول إن الفاعل هو «أبو بكر الصديق»، وهذا ليس صحيحاً على مستوى الواقعة الخارجية، فالخليفة رحمه الله لم يفعل «موته». هذه ملاحظة أولى، الملاحظة الثانية أن «الفاعل» نحوياً هو كلمة «الخليفة» وهي تمثل في الواقع الخارجي «وصفاً» للشخص. وتقول الجملة ثالثاً ـ من خلال تحليلها نحوياً ـ أن كلمة «أبو بكر» بدل من كلمة «الخليفة» مع أن

(*) اشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت طبعة ثانية 1994.

الحقيقة «الخارجية» غير ذلك. ولكن تتضح هذه المسألة فلو حدث تأخير وتقديم في «التركيب» فصارت الجملة مثلاً: «مات أبو بكر الصديق الخليفة الأول» لتوهّم متوهّم أن الجملة الآن تماثل العلاقات الخارجية بين الاسم «أبو بكر» وصفاته «الصديق، والخليفة الأول»، ولكن الحقيقة تظل غير ذلك فالاسم «أبو بكر» صوت وكذلك الصفات أصوات منطوقة لا تماثل الكائن المشخّص، بل تدل عليه بوصفها علامات كما سبقت الإشارة. ومن جهة أخرى يظل الفاعل النحوي في الجملة اللغوية فاعلاً مع أنه لم يفعل شيئاً في الواقعة موضوع التعبير اللغوي.

المثال الثاني الكاشف عن قدرة اللغة على خلق واقعها الخاص الجملة التي تقول مثلاً «غابة الحياة تمتلىء بالأشجار الميتة»، فالمركب «غابة الحياة» لا يشير إلى مدرك ذهني سابق، بقدر ما يصنع هذا المدرك، وذلك رغم أن كل جزء في هذا المركب يشير وحده إلى مدرك ذهني مستقل، فالغابة مدرك مستقل وكذلك «الحياة»، لكن «غابة الحياة» مدرك تركيبي جديد في النظام اللغوي (الجدّة طبعاً مسألة يحددها إطار وعي المخاطب بالجملة، وليست مسألة مطلقة). والسؤال الآن: كيف أمكن للغة من خلال قوانينها أن تفعل ذلك؟ والإجابة عن هذا السؤال تكشف لنا عن البُعد الاستبدالي في قوانين اللغة، ذلك أن الذي حدث أن المتكلم، قائل الجملة السابقة، لم يكن يشير إلى واقع خارجي بقدر ما كان يعبّر عن «تجربة» عاطفية أو وجدانية أو فلسفية.. إلخ. وفي ذلك التعبير ساعدته قدرة اللغة الاستبدالية، ذلك أن كلمة «غابة» تستدعي ذهنياً مجموعة من المفردات اللغوية التي تنتمي إلى «الحقل» الدلالي المرتبط بها مثل «الجَبَل» «أفريقيا» «خط الاستواء» «الوحوش»... إلخ، ولو كانت الجملة مثلاً: «غابة الجبل تمتلىء بالأشجار الميتة» لكانت جملة وصفية عادية لا تحمل شحنة كتلك التي تحملها الجملة السابقة. إن استبدال كلمة «الحياة» بالكلمة المفترضة «الجبل» لم يؤثر في دلالة العلامة «غابة» وحدها، بل أثر كذلك في دلالة كلمة «الأشجار» وفي دلالة الصفة «ميتة». إنها ليست إذن مجرد عملية استبدال علامة بعلامة أخرى، بل هي عملية تحويل كامل في الدلالة.

هكذا، يمكن القول إن للغة قوانين خاصة في انتاج الدلالة، تعتمد أساساً على

تفاعل مستوياتها الصوتية والصرفية والنحوية من خلال علاقتي «التركيب» و «الاستبدال»، فالتقديم والتأخير، والحذف والذكر، والتكرار، والوصل والقطع، والعطف والاستئناف، كلها ظواهر تركيبية على مستوى الجملة تمثل قوانين انتاج الدلالة على هذا المحور، كما تمثل عملية «الاستبدال» محوراً آخراً. ويتفاعل المحوران مع المستويات الصوتية والصرفية والنحوية ليشكل هذا التفاعل المعقد قانون إنتاج الدلالة على مستوى «الجملة»، ناهيك بمستوى «النص» مع تعدد أنماط النصوص وأنواعها من القانوني والتاريخي والديني والفلسفي والمنطقي والصوفي والشعري والروائي والقصصي والمسرحي، ناهيك بالنصوص المركبة.. إلخ.

لكن النصوص ـ مهما تعددت أنماطها وتنوعت ـ تستمد مرجعيتها من «اللغة» ومن قوانينها، وبما أن «اللغة» تمثل «الدال» في النظام الثقافي، فكل النصوص تستمد مرجعيتها من «الثقافة» التي تنتمي إليها. هذا جانب من القضية، أما جانبها الآخر فإن النصوص قادرة على استثمار قوانين الدلالة المشار إليها فيما سبق للتأثير في الدلالة، أي للتأثير في الثقافة. هذا بالطبع باستثناء النصوص الدعائية الفجة، وتلك الوعظية الإنشائية، التي تكرر ما سبق قوله آلاف، بل ملايين المرات، ذلك أنها ليست في الحقيقة «نُصُوصاً» بل هي «اللغة» في ثباتها وتحجرها ومقاومتها للتطور. إن «اللغة» ـ فيما ذهب دي سوسير كذلك ـ تقاوم التغيير وتسعى للثبات بما هي ظاهرة اجتماعية جماعية. لكن «الكلام» ـ الذي هو الاستخدام الفردي للغة ـ هو الذي يجدّد اللغة ويطورها. وهكذا أدرك دي سوسير من خلال تفرقته المعروفة بين «اللغة» و «الكلام» ـ أو بين الاجتماعي والفردي في اللغة ـ بعض عناصر الصراع الإيديولوجي في الحياة الاجتماعية على أرض اللغة. فهناك نصوص تنطقها «اللغة»، وتلك هي التي تسمى نصوصاً على سبيل المجاز والتساهل، وهناك نصوص لديها «كلام» تريد أن تنطقه من خلال «اللغة».

وإذا كان الحديث عن النص القرآني كلام الله فهو بامتياز نص يمتلك «كلاماً»، وليس نصاً تنطقه «اللغة» وإن كان يستمد مقدرته القولية أساساً من «اللغة». ومرة أخرى المقصود بمقدرته «القولية» مقدرته من حيث هو نصّ موجه للناس في سياق

ثقافة بعينها، وليس المقصود مقدرته من حيث طبيعة المتكلم به، الله عز وجل. وهذا شرح لازم حتى لا يزايد علينا المزايدون الذين تنطق «اللغة» من خلالهم ولا يمتلكون «كلاماً» يقولونه من خلال «اللغة». النصّ القرآني يستمد مرجعيته من «اللغة»، لكنه «كلام» في اللغة، قادر على تغييرها. وإذا انتقلنا إلى «الثقافة» ـ مدلول اللغة ـ قلنا إن القرآن «متنج ثقافي»، لكنه منتج قادر على «الانتاج» كذلك، لذلك فهو «منتج» يتشكل لكنه في الوقت نفسه ـ من خلال استثمار قوانين انتاج الدلالة ـ يساهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضاً.

هذا بالضبط ما قلته في كتاب «مفهوم النص»، وقلت مثله بعبارات أخرى في كثير من الدراسات والأبحاث. وهذا هو مفهوم «التاريخية» في مجال النصوص عموماً، وهذا شرحه حين يوصف به القرآن على وجه الخصوص. ورد في «مفهوم النصّ»: «إن القول بأن النص منتج ثقافي يكون في هذه الحالة قضية بديهية لا تحتاج لإثبات. ومع ذلك فإن هذه القضية تحتاج في ثقافتنا إلى تأكيد متواصل نأمل أن تقوم به هذه الدراسة. لكن القول بأن النصّ منتج ثقافي يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكوين والاكتمال، وهي مرحلة صار النصّ بعدها منتجاً للثقافة، بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى، وتتحدد به مشروعيتها. إن الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها، وبين إمداده للثقافة وتغييره لها».

هذا هو ما ورد من «التمهيد». والكتاب في أبوابه الثلاثة وفصوله الكثيرة يثبت صحة هذه الفرضية ويدلل على مشروعيتها من خلال تحليل «علوم القرآن» التي أوردها كل من الزركشي في «البرهان في علوم القرآن» والسيوطي في «الاتقان في علوم القرآن». لكن لأن الخطباء والوعاظ ممن يتلقبون بألقاب العلماء ويحتلون كراسيهم لا يقرأون، ولأن بعضهم إذا قرأ لا يفهم. فقد اكتفى واحد من ممثليهم ـ متظاهراً بالتعليق والتحليل، أي متظاهراً بأنه ينتج «كلاماً» ـ بأن يدع «اللغة» الوعظية والإنشائية تتلبّسه وتنطق من خلاله، فكتب: «لقد طعن الأقدمون في القرآن فقالوا أساطير الأولين، وقالوا: كهانة، وقالوا شعر، وقال نصر أبو زيد: منتج ثقافي بفتح

التاء وكسرها!؟! (وعلامات التعجب من وضعه) وإذا كان القرآن كذلك فالسنة من باب أولى... وتواصل اللغة الوعظية الإنشائية حديثها قائلة: «القرآن يقول ﴿وإنه تنزيل رب العالمين﴾ [سورة الشعراء: 192] ويقول: ﴿وبالحق أنزلناه وبالحق نزل﴾ [سورة الإسراء: 105] ويقول في أول سورة النجم: ﴿وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى﴾. ود. نصر أبو زيد يقول: «منتج ثقافي» (تشكلت) نصوصه في الواقع بقطع النظر عن أي وجود سابق له ـ والسنة كذلك ـ في العلم الإلهي أو اللوح المحفوظ. فهل قوله هذا يوافق قول أهل الإيمان، أم يوافق قول من قال عن القرآن إنه أساطير، وأقول الكهان؟؟!!» اهـ.

أوردنا كلام «صاحب الفضيلة» كاملاً ليعرف القارىء: هل قال حقاً كلاماً؟ أم أن «اللغة» المحنطة تنطق على لسانه، فيصل إلى حد تحنيط الكلام الإلهي دون أن يدري. لقد حللنا في الكتاب أقوال الكهان عن القرآن ووصفهم له، وشرحنا (بما يُفهم) أنهم كانوا يحاولون جذب أفق النصّ إلى أفقهم غير مدركين لخصوصيته. ويوافق «صاحب الفضيلة» صحافي بدأ حياته الصحفية هاوياً يكتب في «الإسلاميات»، ثم عاش فترة في بلاد «النفط» فارتفعت أسهم جهله حتى صار من كبار ممثلي خطاب «الاعتدال». وقد قال عن الباحث في إحدى مقالاته الصحفية: «هو القائل في كتابات عديدة بفكرة «تاريخية» النص القرآني، وهي فكرة تتعارض في منطلقها مع مقتضى الإيمان الديني». ثم كرر ذلك في مقالة أخرى حين وصف الباحث بأنه مشغول بقضية التأويل التي تؤدي إلى «تعطيل» النصوص الدينية، وتحويلها إلى «فولكلور».

وكما احتاج صاحب غيره لمن يشرح له «الثقافة» و «الأسطورة» وأشياء أخرى كثيرة، يحتاج الآخر لمن يشرح له معنى «مقتضى الإيمان الديني» و «التعطيل»، ناهيك عن حاجته لمن يعلّمه أبجديات ما هو الفلكلور. ويحتاج الاثنان لمن يعلمهم الفارق بين مفهوم «التاريخ» ومفهوم «التاريخية» في مجالات العلوم الإنسانية بشكل عام، وفي مجال «علم النصّ» بوجه خاص. إنهم يفهمون التاريخ بوصفه تعاقباً زمنياً للأحداث والوقائع محكوماً بقانون «الصدفة» وحدها. وهكذا يجعلون من «الحكمة

الإلهية» التي أنزلت القرآن على نبيه محمداً ﷺ باللغة العربية في مكة، ثم في المدينة، من الجزيرة العربية مجزءاً على مدى بضع وعشرين سنة في توقيت بعينه هو القرن السادس الميلادي، يجعلون من ذلك كله مجرد «مصادفة» حدثت على هذا النحو بإرادة إلهية مطلقة لا حكمة وراءها. وهذا لا يصح أن يكون فهم عامة المؤمنين فضلاً عن الكُتَّاب، فكيف بالعلماء وأصحاب الألقاب.

وهم يفهمون «تاريخية النصوص» على أساس أنها غير قادرة على مخاطبة الناس بعد عصر نزولها، فضلاً عن مخاطبتهم خارج دائرة النظام اللغوي الذي تشكلت من خلاله تلك النُصوص، تلك هي دائرة «العجز عن الفهم» «وذلك لآفة مستعصية في العقول».

يعد تأويل النصوص الدينية ـ القرآن والحديث النبوي الشريف، من أهم آليات الخطاب الديني، إن لم يكن أهمها على الإطلاق، في طرح مفاهيمه وأفكاره وتصوراته. والتأويل الحقيقي، المنتج لدلالة النصوص، يتطلب اكتشاف الدلالة من خلال تحليل مستويات السياق. لكن الخطاب الديني غالباً ما يتجاهل بعض هذه المستويات، إن لم يتجاهلها جميعاً في حمى البحث عن دلالة محددة مسبقاً. ويرتد هذا التجاهل في جانب منه إلى عدم الوعي بقوانين تشكل النصوص اللغوية، كما يرتد في جانب آخر، إلى اعتبار النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لسواها من النصوص اللغوية مفارقةً تامة أو شبه تامة. وسواء كان تجاهل السياق راجعاً إلى تلك الأسباب، أم كان راجعاً إلى سواها، فالذي لا شك فيه أن الكشف عن ظاهرة إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني يعد خطوة ضرورية لتأسيس وعي علمي بالنصوص الدينية وبقوانين إنتاجها للدلالة. وهذا هو الهم الملح الذي يجب علينا أن نتوجه إليه إنقاذاً لوعينا العام من الانعزال عن حركة التاريخ، والتقوقع داخل أسوار الماضي، الذي مهما بلغ بهاؤه وضياؤه فقد مضى وانتهى.

لذلك يهتم هذا البحث بالكشف عن هذه الظاهرة في بنية الخطاب الديني أولاً، وبالكشف عن آثارها الفكرية والاجتماعية ثانياً. لذلك تم تقسيم البحث إلى ثلاثة أقسام: يهتم القسم الأول ببيان أوجه التماثل بين النصوص الدينية والنصوص غير الدينية من حيث قوانين التكون والبناء وإنتاج الدلالة. لكن التماثل لا يعني التطابق،

لأن للنصوص الدينية سماتها وملامحها الخاصة، وللنصوص الدينية الإسلامية سماتها وملامحها المتميزة تحديداً. أما القسم الثاني فيرصد الكيفية التي يتجاهل بها الخطاب الديني إشكاليات السياق في تحليلاته وتأويلاته.

يتم هذا الكشف من خلال التركيز على موضوعين أساسيين من موضوعات الخطاب الديني: الأول منهما هو التفسير العلمي للنصوص الدينية، وهو الموضوع الكاشف عن إهدار السياق الثقافي. أما الموضوع الثاني فهو موضوع «الحاكمية»، وهو الموضوع الكاشف عن إهدار السياق التاريخي ـ سياق أسباب النزول ـ إلى جانب إهداره للسياق السردي اللغوي للنصوص موضوع التأويل. وأخيراً يهتم القسم الثالث ببيان الأثر الفكري، والاجتماعي والسياسي، لتجاهل الخطاب الديني لهذا المستوى أو ذاك من مستويات السياق.

وللخطاب الديني تأثيره الذي لا يمكن تجاهله أو إنكاره في تشكيل بنية الوعي. ليس لدى المواطن العادي فحسب، بل ـ وهذا هو الأخطر ـ لدى عدد لا يستهان به من الصفوة المثقفة والمؤثرة في مجالات الإعلام والتربية والتعليم بصفة خاصة. لذلك لا يمكن مناقشة مسألة إهدار السياق دون الكشف عن التأثيرات الضارة الناجمة عنه.

(1)

ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي. ما هو خارج اللغة وسابق عليها ـ أي الكلام الإلهي في إطلاقيته ـ لا يمت لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة إلى أننا لا نمتلك الأدوات المعرفية ولا الإجرائية لاخضاعه للدرس. لذلك لا يمكننا إنتاج خطاب علمي حوله، وأي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا ذلك أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة.

وقد سبق أن أوضحنا أن أسلافنا حاولوا البحث عن «حقيقة» الكلام الإلهي،

وانقسموا فريقين: ذهب المعتزلة إلى أنه كلام (= أصوات) محدث مخلوق، وأن حقيقة الكلام لا تختلف في الغائب وما وراء الطبيعة عنها في المشاهد الطبيعي المحسوس[1]. أما خصوم المعتزلة فقد ذهبوا إلى أن الكلام الإلهي صفة قديمة من صفات الذات الإلهية مثل العلم والقدرة والحياة ـ إلخ. وقد أدى بهم مثل هذا التصور إلى تصور آخر هو وجود القرآن مكتوباً باللغة العربية في اللوح المحفوظ منذ الأزل. ولم يخرج موقف الأشاعرة الوسطى بعيداً عن مثل تلك التصورات الخرافية الأسطورية[2].

وإذا كان للأسلاف عذرهم في تناول إشكالية النص من منظور البحث عن حقيقة الكلام، فإن المحدثين يرتكبون جرماً إذا ظلوا يدورون في فلك الأسئلة الدينية المطروحة في التراث، ويتحول الجرم إلى خيانة للوعي إذا تم تبني هذا الموقف أو ذاك من مواقف الأسلاف، لقد وصل عبد القاهر الجرجاني إلى حقيقة أساسية وهو بصدد البحث عن وجوه «إعجاز» القرآن الكريم. وإذا كان البحث عن وجوه الإعجاز هو في حقيقته بحث عن خصوصية النص في علاقته بالنصوص الأخرى في الثقافة فإن الحقيقة التي وصل إليها عبد القاهر لها مغزاها الهام بالنسبة لنا اليوم.

لقد وصل عبد القاهر إلى أن دراسة الشعر، أو النصوص الأدبية عامة، واكتشاف قوانين تشكيلها وكيفية إنتاجها للدلالة، مدخل ضروري لا غنى عنه لدراسة النصوص الدينية. والذين يهونون من قدر الشعر ومن قدر العلوم اللغوية التي تعد أدوات لدراسة الشعر إنما يغلقون الباب في الواقع عن دراسة القرآن ذاته وفهمه. هكذا يتعامل عبد القاهر مع القرآن نصاً لغوياً لا يختلف عن غيره من النصوص إلا في

(1) انظر في مفهوم الكلام الإلهي عند المعتزلة القاضي عبد الجبار الأسد آبادي: المغني في أبواب التوحيد والعدل. الجزء السابع، «خلق القرآن»، تحقيق: إبراهيم الإبياري، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر 1961 م، ص 30-40.

(2) وانظر في المفهوم نفسه عند الأشاعرة: الباقلاني (القاضي أبو بكر محمد بن الطيب): الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: السيد عزت عطار الحسيني، تعليق وتقديم: محمد زاهد الكوثري، مكتب نشر الثقافة الحديثة، مصر، 1950 م، ص: 94-95.

درجة استثماره القصوى للقوانين العامة المنتجة للنصوص. إن الصاد عن دراسة الشعر، بالتهوين من شأنه، وعن دراسة قوانين اللغة وآلياتها المنتجة للنصوص، هو في الحقيقة يصد نفسه ويصدنا عن اكتشاف الخصائص المميزة للقرآن عن غيره من النصوص، أي يصدنا عن معرفة إعجازه:

«وذاك أنّا إذا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت، وبانت وبهرت، هي أن كان على حد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتهياً إلى غاية لا يطمح إليها بالفكر، وكان محالاً أن يعرف كونه كذلك، إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان الأدب، والذي لا يشك أنه ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان. وتنازعوا فيهما قصب الرهان ثم بحث عن العلل التي بها كان التباين في الفضل، وزاد بعض الشعر على بعض = كان الصاد عن ذلك صاداً عن أن تعرف حجة الله تعالى، وكان مثله مثل من يتصدى للناس فيمنعهم عن أن يحفظوا كتاب الله تعالى ويقوموا به ويتلوه ويُقَرِّئُوه، ويصنع في الجملة صنيعاً يؤدي إلى أن يقل حفّاظه والقائمون به والمقرِئون له. ذاك لأنا لم نتعبد بتلاوته وحفظه. والقيام بأداء لفظه على النحو الذي أنزل عليه، وحراسته من أن يغير ويبدل، إلا لتكون الحجة به قائمة على وجه الدهر، تعرف في كل زمان، ويتوصل إليها في كل أوان، ويكون سبيلها سبيل سائر العلوم التي يرويها الخلف عن السلف، ويأثرها الثاني عن الأول، فمن حال بيننا وبين ما له كان حفظنا إياه، واجتهادنا في أن نؤديه ونرعاه، كان كمن رام أن ينسيناه جملة ويذهبه من قلوبنا دفعة. فسواء من منعك الشيء الذي تنتزع منه الشاهد والدليل. ومن منعك السبيل إلى انتزاع تلك الدلالة، والاطلاع على تلك الشهادة، ولا فرق بين من أعدمك الدواء الذي تستشفى به من دائك، وتستبقي به حشاشة نفسك. وبين من أعدمك العلم بأن فيه شفاء، وأن لك فيه استبقاء»[3].

وليس علم الشعر وعلوم اللغة ـ فيما يرى عبد القاهر ـ مجرد علوم مساعدة لفهم

(3) دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، مصر، ط 2، 1989 م، ص: 8-9.

القرآن فحسب، بل هي علوم ضرورية لا غنى عنها. هذا هو الذي يميز عبد القاهر عن مجمل التراث، الذي صنف العلوم تصنيفاً تراتبياً في الغالب. يقف عبد القاهر ـ رغم أشعريته ـ عند تعريف القرآن بأنه كلام، شأن كل كلام، يتم انتاجه وفقاً للقوانين العامة المنتجة للكلام. إنه ـ بلغتنا المعاصرة التي لا نظن أن عبد القاهر يمكن أن ينفر منها لو كان معاصراً ـ نص لغوي شأن غيره من النصوص اللغوية، لا يمكن فهمه أو تحليله، كما لا يمكن اكتشاف قوانينه الذاتية، إلا من خلال اكتشاف تلك القوانين العامة، قوانين إنتاج النصوص في لغة محددة، وفي إطار ثقافة بعينها:

«وجملة ما أردت أن أبينه لك: أنه لا بد لكل كلام تستحسنه، ولفظ تستجيده، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلة معقولة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل، وعلى صحة ما ادعيناه من ذلك دليل. وهو باب من العلم إذا أنت فتحته اطلعت منه على فوائد جليلة، ومعان شريفة ورأيت له أثراً في الدين عظيماً وفائدة جسيمة، ووجدته سبباً إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلق بالتأويل، وأنه ليؤمنك من أن تغالط في دعواك، وتدافع عن مغزاك، ويربأ بك عن أن تستبين هدى ثم لا تهدي إليه، وتُدِلَّ بعرفان ثم لا تستطيع أن تَدُلَّ عليه = وأن تكون عالماً في ظاهر مقلد، ومستبيناً في صورة شاك، وأن يسألك السائل عن حجة يلقي بها الخصم في آية من كتاب الله تعالى أو غير ذلك فلا ينصرف عنك بمقنع»[4].

هكذا يحدد عبد القاهر لا مجرد أهمية اكتشاف قوانين النصوص، بل جوهريتها بالنسبة للدين والعقيدة؛ أنها تحسم كثيراً من الفساد «فيما يعود إلى التنزيل»، كما أن العلم بتلك القوانين يصلح أنواع الخلل «فيما يتعلق بالتأويل». واستخدام عبد القاهر في هذا السياق لمصطلحي «التنزيل والتأويل»، اللذين يشيران إلى أهم جانبين من جوانب النص الديني، يدل على وعيه بأن مشكلات الخلاف الأيديولوجي حول

---

(4) المرجع السابق، ص: 41-42.

فهم النصوص الدينية ترتد إلى عدم الوعي بالقوانين الكلية المنتجة للنصوص بصفة عامة. ومما يؤكد هذا الوعي عند عبد القاهر قوله ـ في النص السابق كذلك ـ إن العلم بتلك القوانين «يؤمن» الباحث من المغالطة في الدعوى، كما يؤمنه من المكابرة في الرجوع إلى الحق ـ الهدى ـ إذا استبان له. وبعبارة أخرى: يرى عبد القاهر أن العلم بتلك القوانين من شأنه أن يعصم الباحث من الانخراط في إنتاج الأيديولوجيا، ويؤهله لإنتاج خطاب علمي عن النصوص الدينية.

وإذا كان عبد القاهر قد وقف من اكتشاف قوانين تكوّن النصوص عند حدود قوانين النحو، ونحو الجملة فقط، فإن هذا لا يقلل بأي حال من الأحوال من قيمة إنجازه في سياقه التاريخي ولا يقلل من مغزاه بالنسبة لإشكاليات خطابنا الديني في تأويله الأيديولوجي للنصوص الدينية وعلينا ألا ننسى أن «قوانين النحو» التي اعتبرها عبد القاهر قوانين كلية ليست قوانين النحو «المعياري» التي تتوقف عند حدود الصواب والخطأ، بل هي بالأحرى القوانين المنظمة للكلام، والمحددة للإمكانيات غير المحصورة لتعدد الأساليب. إنها بعبارة عبد القاهر: «قوانين النظم». وإذا كان عبد القاهر قد وقف عند حدود الجملة، فلا تثريب عليه، وعلينا نحن أن نتحرك إلى مستوى النص، متجاوزين عبد القاهر في دلالته، مستلهمين مغزى إنجازه بالنسبة لهمومنا الراهنة.

(1-1) ولأننا معنيون هنا بإشكاليات السياق في بناء النص وفي إنتاجه للدلالة، أي على مستوى التنزيل والتأويل، نتوقف عند أهم مستويات السياق. إن كلمة «السياق»، وإن كانت مفردة من حيث الصيغة اللغوية، تدل على تعددية هائلة لا أظن أنه قد تم حصرها حتى الآن في مجال دراسة النصوص. إن النصوص ذاتها تتنوع تنوعاً هائلاً في إطار اللغة الطبيعية وحدها، وتزداد ثراء وتنوعاً إذا انتقلنا إلى مجال النصوص الثقافية، أي النصوص بالمعنى السميوطيقي. لذلك نكتفي هنا بالتوقف عند مستويات السياق المشتركة والعامة جداً، مثل السياق الثقافي الاجتماعي، والسياق الخارجي (= سياق التخاطب)، والسياق الداخلي (= علاقات الأجزاء) والسياق اللغوي (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل)، وأخيراً سياق القراءة أو سياق التأويل.

ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن التوقف عند تلك المستويات العامة جداً للسياق، وهي المستويات التي تتعلق بأي نص لغوي لا يعني إغفال الطبيعة النوعية الخاصة لكل نوع من أنواع النصوص. وذلك لأن النوع في ذاته ـ النص الأدبي مثلاً، وما يتفرع عنه من أنواع أدبية، النص الشعري، النص القصصي، النص الروائي.. إلخ ـ يمثل مستوى من مستويات السياق على درجة عالية من التعقيد والإشكالية. إننا نكتفي هنا بالوقوف عند بعض ـ أؤكد بعض ـ المستويات العامة للنص اللغوي، لأننا معنيون بصفة أساسية بالنص الديني وبتحديد مستويات السياق التي يغفلها ـ أو يتجاهلها ـ الخطاب الديني في تأويلاته.

وإذا كنا في تعاملنا مع النص الديني ننطلق من حقيقة كونه نصاً لغوياً، فليس معنى ذلك إغفال الطبيعية النوعية لخصائصه النصية. وليس مقصودنا هنا بخصائصه النصية الوقوف عند مستوى المرسل/قائل النص، فالنص القرآني يستمد خصائصه النصية المميزة له من حقائق بشرية دنيوية، اجتماعية ثقافية لغوية في المحل الأول. إن الكلام الإلهي المقدس لا يعنينا إلا منذ اللحظة التي «تموضع فيها بشرياً» ـ إذا استخدمنا لغة طيب تيزيني ـ[5] وهي في تقديرنا تلك اللحظة التي نطق به محمد فيها باللغة العربية. من هنا فإن تركيزنا على مستويات السياق العامة جداً في النصوص اللغوية يستهدف في الحقيقة تقديم محاولة لاكتشاف مستويات السياق الخاصة بالنص القرآني.

الثقافي يستدعي الاجتماعي بما هو مؤسس عليه، وإن كان له استقلاله وسياقه وقوانينه المستقلة نسبياً عنه. ونقصد بالسياق الثقافي للنصوص اللغوية كل ما يمثل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللغوي. وبعبارة أخرى إذا كانت اللغة تمثل مجموعة من القوانين العرفية الاجتماعية بدءاً من المستوى الصوتي وانتهاء بالمستوى الدلالي فإن هذه القوانين تستمد قدرتها على القيام بوظيفتها من الإطار الثقافي

---

(5) طيب تيزيني: ملاحظات حول إشكالية النص القرآني وموقعها من التراث، مطبوعات جامعة عدن، الجمهورية العربية اليمنية، ندوة «التراث وآفاق التقدم في العالم العربي» عقدت في الفترة من 3-8 فبراير 1992 م، المجلد الثاني، ص: 89-107.

الأوسع بالمعنى الذي شرحناه. لذلك لا يكفي المتكلم ـ وكذلك المتلقي ـ معرفة قوانين اللغة لضمان نجاح عملية التواصل، فلا بد بالإضافة إلى ذلك من أن يكون كلاهما منخرطين في إطار حياتي معيشي يمثل لهما مرجعية التفاهم والتواصل. هذه المرجعية المعرفية هي الثقافة بكل مواضعاتها وأعرافها وتقاليدها، وهي التي تتجلى في اللغة وقوانينها بطريقة لم يتمكن «علم اللغة الاجتماعي» ـ رغم إنجازاته الهامة من رصدها رصداً دقيقاً بعد.

لسنا هنا بالطبع بصدد الحديث عن «التصور» أو «الصورة الذهنية بوصفهما وسائط بين الدال اللغوي أو الدوال ـ وما يشير إليه في الواقع الخارجي، وذلك لأن حديث عالم اللغة فردناند دي سوسير انصب في هذه النقطة على اللغة بوصفها نظاماً من العلامات[6]. ورغم أن التصورات والمفاهيم جزء من منظومة الثقافة، فإن اللغة تشير إليهما بطريقة رمزية، آلياتها الخاصة التي تنفي عنها صور الشفافية، وتزداد درجة كثافة الإحالة الرمزية في اللغة إذا انتقلنا من مستوى الألفاظ المفردة إلى مستوى التركيب المنتج للدلالة. الدلالة على مستوى التركيب. هي التي تجد إطارها المرجعي ـ والتفسيري في نفس الوقت في مجمل منظومة الحياة الثقافية. وإن كانت الاتصالية لا تتحقق في الأدب اللغوي على مستوى الجملة إلا من خلال ذلك المشترك الثقافي بين المرسل والمستقبل، فإن دلالة النصوص أولى ألا تفصح عن نفسها إلا من خلال السياق الثقافي.

ومن الضروري هنا التفرقة في الثقافة بين المعرفي والأيديولوجي، حيث يمس المعرفي مستوى الاتفاق العام، مستوى الحقائق اليقينية في الثقافة المعنية في مرحلة تاريخية محددة. وليس مهما أن تكون تلك الحقائق من ذلك النوع «العلمي» التجريبي، أي القابل للتثبت منه بصرف النظر عن المكان والزمان، فحديثنا هنا عن حقائق ثقافية نسبية بالضرورة ومتغيرة بتغير وعي الجماعة.

المعرفي بالمعنى الثقافي إذن هو الوعي الاجتماعي العام، بصرف النظر عن

---

(6) انظر: محاضرات في علم اللغة (الترجمة الانجليزية)، ترجمة: د. باسكين، دار هيل للنشر، نيويورك ولندن، 1966 م، ص 9-13.

اختلاف الجماعات الناتج عن اختلاف المواقع الاجتماعية، في حين أن الأيديولوجي هو وعي الجماعات المرتهن بمصالحها في تعارضها مع مصالح جماعات أخرى في المجتمع. إذا صحت هذه التفرقة ـ الإجرائية إلى حد كبير ـ يمكن القول إن المعرفي يمثل المشترك في عملية التفاهم المتضمنة في أي اتصال لغوي، أي هو الذي يجعل الاتصال ممكناً، وعنه تتولد الدلالة. إنه قناة الاتصال السيمانتيكية، والسابقة على وجود أطراف الاتصال.

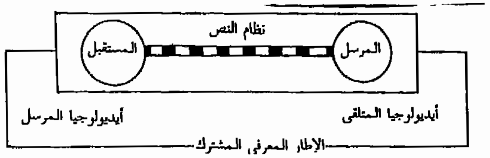
أما الأيديولوجي فيمثل عصب الرسالة المتضمنة في أي اتصال لغوي في مجال النصوص، نستثني بالطبع النصوص العلمية، التي تسعى إلى استبدال معرفة جديدة مبرهن على مصداقيتها بالمعرفة السائدة.

وليس معنى أن الأيديولوجي يمثل عصب الرسالة أنه يطغى طغياناً حاداً على المعرفي، إذ يظل المعرفي بمثابة محور الفعالية لتحقق الأيديولوجي في النص. وإذا كان المعرفي في النصوص العلمية يهيمن على الأيديولوجي حتى يكاد يتلاشى تماماً في نصوص المعادلات الرياضية مثلاً، فإن النصوص التي يهيمن فيها الأيديولوجي على المعرفي هي النصوص الدعائية كالإعلانات، والهتافات وما أشبه ذلك. في النصوص العلمية الحقة يتم التضحية بالنظام اللغوي تماماً، عن طريق استبدال نظام رمزي آخر به، في حين تعتمد نصوص الدعاية على استثمار كل أو معظم الجوانب المعرفية الوضعية للنظام اللغوي.

والسبب في ذلك الاهتمام في العلم بنقاء الرسالة وبدقة الدلالة، بينما يكون التركيز في النصوص الدعائية على «سلب» المتلقى أية فعالية نقدية. وبين هذين النمطين المتقابلين من النصوص يقع النص اللغوي الاتصالي الحقيقي، حيث يكون النظام اللغوي بمثابة قناة الاتصال التي تمثل المعرفي. في حين تتجلى الأيديولوجيا من خلال نظام النص.

الفرق بين «النظام اللغوي» و «نظام النص» هو المحدد للرسالة، وهو نابع أساساً من أيديولوجية المرسل. ومن ناحية المتلقي يمثل النظام اللغوي ما يمكن أن نطلق عليه «الإطار التفسيري» للرسالة، في حين يمثل نظام النص ـ أعني دلالة هذا النظام ـ

ما يمكن أن نطلق عليه «محور التقييم» حيث تتدخل أيديولوجية المتلقي للحكم والتقييم. ويمكن إبراز النموذج الاتصالي على النحو التالي:



والسؤال الآن: هل يمكن فهم النصوص الدينية، والقرآن خاصة ـ خارج إطار السياق الثقافي المعرفي للوعي العربي في القرن السابع؟ اللغة التي تمثل شفرة الرسالة في النصوص الدينية هي الإجابة عن السؤال، بشرط الوعي أنها ليست وعاء خالياً، أو مجرد أداة تواصل محايدة. لكن للنصوص لغتها الخاصة، أو شفرتها الثانوية، داخل نظام اللغة العام. ومن خلال هذه اللغة الثانوية تطرح النصوص الدينية العقيدة (= الأيديولوجية) الجديدة، وهي العقيدة التي يحاول بها النص إعادة تشكيل وعي المتلقي. لكن حتى هذه العقيدة الجديدة لا تكون عقيدة جديدة تماماً، فالنص ينحاز في النهاية لأيديولوجية لها بذورها أو إرهاصاتها الجنينية في الثقافة.

لا يمكن في حالة النص القرآني مثلاً تجاهل الحنيفية بوصفها وعياً مضاداً للوعي الديني الوثني الذي كان سائداً ومسيطراً، كما لا يمكن بالقدر نفسه تجاهل أهمية النص الشعري للشعراء الصعاليك بوصفه يمثل محاولة لانتاج نص نقيض للنص الشعري المهيمن، ومعنى ذلك أن النص يمثل في جانب منه جزءاً من بنية الثقافة، لكنه ليس مجرد عاكس مرآوي لها، بل الأحرى القول إنه يساهم ببنيته اللغوية الخاصة ـ أي بآلياته المتميزة بوصفه نصاً ـ ينقل الثقافة من مستوى من مستويات الوعي إلى مستوى أعلى.

ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن تحقق هذه المهمة مرتهن بمدى تقبل الجماعة للنص، وهو أمر لا يتم بانعزال عن علاقات الصراع الاجتماعي الذي تحركه في الأساس تناقضات المصالح.

إذا انتقلنا من المجال الثقافي العام بشقيه المعرفي والأيديولوجي إلى مجال علاقة النص الديني بالنصوص الأخرى السابقة عليه والمعاصرة له لوجدنا أن النص قد انخرط في علاقات سجالية مع تلك النصوص. وقد اعتمدت تلك العلاقات

السجالية على آليات تناصية على درجة عالية من التعقيد، نذكر منها على سبيل المثال: الرفض فيما يخص الشعر والكهانة والسحر مع بعض الاستثناءات في مجال الشعر. لكن هذا الرفض لم يمنع النص من توظيف آليات تعبيرية وأسلوبية تنتمي إلى تلك النصوص خاصة في مجال الإيقاع، وهذا ما أوقع بعض العلماء في أحساس بالتعارض حاولوا حله عن طريق إطلاق أسماء أخرى على تلك الظواهر والسمات الأسلوبية غير تلك الأسماء التي تدل عليها في نصوصها الأصلية(7).

وفيما يتعلق بالنصوص القصصية الشفاهية يمكن القول إن التناص معها اعتمد على آلية الاستيعاب وإعادة التوظيف من خلال سياق يعيد تأويلها تأويلاً ناطقاً بأيديولوجية النص. أما الموقف من النصوص الدينية فقد اعتمد آلية الانتقائية التي تقبل الأجزاء وتعيد توظيفها وتأويلها، أما الأجزاء المرفوضة فتم تصنيفها في خانة الانحراف، أو التحريف، الناتج عن الضلال. ومن السهل على النص أن يقوم بالتأويل والتصنيف اعتماداً على أنه نص نابع من المصدر نفسه، وأن إحدى مهامه من ثم تصويب الانحرافات التي أحدثها البشر في أصوله السابقة.

(2-1) وإذا كان السياق الثقافي يمثل علاقات النص بخارجه على مستويات عديدة، فإن السياق الخارجي للنصوص يتداخل مع السياق الثقافي ويتقاطع معه في نقاط عديدة. لكن الذي يفصل بين هذين المستويين أن السياق الخارجي يمثل سياق التخاطب كما يتجلى في بنية النص على جميع المستويات، ويجمع سياق التخاطب هذا مستويات العلاقة بين القائل/المرسل والمتلقي/المستقبل، وهي العلاقة التي تحدد بشكل حاسم نوعية النص من جهة، وتحدد مرجعية التفسير والتأويل من جهة أخرى. وإذا أخذنا هنا بتقسيمات ياكبسون لطبيعة النصوص على أساس محور التركيز في النموذج الاتصالي الذي قدمه، أمكننا القول إن المحدد لطبيعة النص يعتمد بشكل كبير على السياق الخارجي، سياق التخاطب. فإذا كان القائل هو

---

(7) انظر: الباقلاني: إعجاز القرآن، على هامش «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي، ط 3. مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1370 هـ 1952 م، الجزء الأول، ص: 87-88. وانظر أيضاً: السيوطي (جلال الدين): الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص: 50.

محور التركيز مثلاً تلاشى إلى حد كبير، وإن لم يختف تماماً، دور المتلقى، وأصبحت الرسالة من «أنا» إلى «أنا» وتحددت طبيعة النص بأن تكون أقرب إلى «الترجمة الذاتية»، بحسب النموذج المعدل الذي قدمه لوتمان(8).

وإذا كان التركيز على المتلقى، أصبحت مهمة النص، الإفهام والبيان، واندرج النص في عداد النصوص «التعليمية» بمستوياتها المختلفة. وفي حالة التركيز على الشفرة غالباً ما يكون انتماء النص إلى مجال النصوص الأدبية. وعلينا أن نضع في الاعتبار دائماً أن التصنيف يكون على سبيل التغليب الذي يبرز عنصراً على حساب العناصر الأخرى، لأن العناصر الأخرى موجودة أبداً في كل أنماط النصوص، وإن كان حضورها بالنسبة للعنصر البارز يكون شاحباً إلى حد ما.

في حالة النص القرآني يمكن القول بصفة عامة إن سياق التخاطب الأساسي فيه. وهو أهم مستويات السياق الخارجي، يجعل محور الخطاب أعلى/أدنى، وعلى أساس هذا المحور تتحدد «التعليمية» بوصفها سمة أساسية للنص. يؤكد هذه السمة أن محور التركيز غالباً هو المتلقي، وإن لم يمنع هذا من وجود المتكلم بشكل يطغى على المخاطب في بعض الأجزاء.

وإذا كان النص القرآني قد حدد طبيعته الخاصة بوصفه رسالة، فإن هذه الطبيعة تستوعب كلا البعدين السابقين: التعليمية والتركيز على المخاطب. نتحاشى حتى الآن الحديث عن طبيعة النص الديني وخصائصه، خشية الوقوع في صيغة «المخالفة التامة» التي يصدر عنها الخطاب الديني غالباً.

لكن السياق الخارجي ـ سياق التخاطب ـ بالنسبة للنص القرآني لا يرتهن فقط في البعدين السالفين اللذين يتشابه بهما مع غيره من النصوص التي تنتمي للمجال نفسه. للقرآن سياق خارجي أعقد من حيث تاريخ تكونه من جهة، ومن حيث تغير طبيعة المخاطب/المخاطبين من جهة أخرى. ويمكن أن نطلق على السياق

(8) انظر في الفرق بين النموذجين، نموذج ياكبسون ونموذج لوتمان: أمينة رشيد: السميوطيقا في الوعي المعرفي المعاصر، ضمن كتاب: «أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا»، إشراف: سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، دار إلياس العصرية، القاهرة، 1886 م، ص: 95-60.

الخارجي الخاص بالنص الديني الإسلامي اسماً مأخوذاً من وصف النص لنفسه بأنه «تنزيل»، فنطلق عليه «سياق التنزيل». من المعروف أن النص القرآني نص مجزأ، أي نص تكوّن في فترة زمنية تربو على العشرين عاماً، وارتبطت أجزاء كثيرة منه لحظة تولدها بسياق يطلق عليه في الخطاب الديني «أسباب النزول». هذا من جهة، ومن جهة أخرى تعددت مستويات الخطاب، بل وتعددت لغاته الثانوية بالطبع، نتيجة للتحول الذي حدث في حال المخاطبين خلال البضع والعشرين سنة التي تكوّن النص خلالها.

لقد تحول البعض على مستوى العقيدة من الوثنية إلى الإسلام، وكان من الطبيعي أن يستجيب النص لتغير أحوال المخاطبين، خاصة تلك التي تسبب فيها هو بطبيعته الخاصة. بالإضافة إلى ذلك انضم إلى قائمة المخاطبين من يطلق عليهم اسم «أهل الكتاب». وهو مصطلح يشير إلى اليهود بصفة خاصة، ثم دخل في مدلوله تدريجياً نصارى اليمن بصفة خاصة. لقد تم تناول هذا السياق، سياق التخاطب، في علم «المكي والمدني» من علوم القرآن، وهو العلم الذي يتناول الخصائص الأسلوبية واللغوية التي تميز الخطاب القرآني في مرحلتي الدعوة الإسلامية.

ولا تقتصر مستويات السياق الخارجي على معطيات «أسباب النزول» و «المكي والمدني» فقط، بل تمتد في بنية الخطاب القرآني ذاته إلى مستويات أشد تركيباً. هناك على سبيل المثال سياق المخاطب الأول، محمد، وهو سياق متعدد في ذاته بين التهدئة والتثبيت تثبيت، الفؤاد بحسب التعبير القرآني، وبين اللوم والعتاب والتقريع والتهديد أحياناً.

وهناك سياق أزواج النبي بين المدح واللوم والتعنيف، ثم هناك أخيراً سياق مخاطبة النساء المغاير لسياق مخاطبة الرجال رغم الجمع بينهما في سياق واحد في كثير من الأحيان. من تلك الزاوية الأخيرة يمثل النص القرآني تجاوزاً للنصوص الشعرية السائدة. وانحيازاً لنصوص الصعاليك حيث تمثل المرأة/الزوجة مخاطباً في بعض نماذجه.

(3-1) إذا انتقلنا من السياق الخارجي ـ سياق التخاطب ـ إلى السياق الداخلي ندخل بشكل مباشر لإحدى إشكاليات النص القرآني. وللسياق الداخلي في القرآن خصوصيته التي تتمثل في حقيقة كونه ليس نصاً موحداً متجانس الأجزاء، وذلك لأن ترتيب الأجزاء فيه مخالف لترتيب النزول مخالفة تامة. لا نريد الدخول هنا في إشكالية ما إذا كان هذا الترتيب توقيفاً من الله المتكلم بالنص أم كان اجتهاداً من الجيل الأول الذي تلقى النص مجزءاً. لا نريد الدخول في الإشكالية لأنها إشكالية خلافية من جهة، ولأن الدخول فيها يزيف الوعي بدلالتها في سياق دراستنا هذه التي تسعى لأن تكون دراسة علمية. وسواء كان الأمر توقيفاً من الله أم كان اجتهاداً من المسلمين يظل البحث عن دلالة سياق الترتيب مشروعاً. ولقد تناول علماء القرآن جانباً من هذا البحث في علم أطلق عليه اسم «علم المناسبة بين الآيات والسور» لكنهم توقفوا عند حدود محاولة اكتشاف الروابط العقلية أو الذهنية أو اللغوية، وكلها علاقات يقر علماء القرآن أنفسهم بأنها علاقات اجتهادية تستهدف الكشف عن وجه الحكمة، الإلهية بالطبع، في هذا الترتيب.

لا يختلف منظور الاستشراق كثيراً ـ نقصد بالتحديد تعقيب جاك بيرك على ترجمته للقرآن إلى اللغة الفرنسية ـ عن منظور علماء القرآن من حيث أن كلا المنظورين يفترض أن القرآن نص موحد متجانس. وإذا كان علماء القرآن يسعون حثيثاً لإثبات هذا التجانس عن طريق البحث عن الروابط والعلاقات، فإن جاك بيرك ينطلق من الافتراض الضمني نفسه حين يقف عند ما أسماه ظاهرة «انعدام التجانس» بين السور والآيات[9]. والحقيقة أن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص التي لا يمكن فهم أي منها إلا من خلال سياقه الخاص. أي بوصفه نصاً. وإذا كان النص القرآني يتشابه في تركيبيته تلك مع النص الشعري، كما هو واضح من

---

(9) انظر: القرآن: محاولة للترجمة عن اللغة العربية. ملحق بها تعقيب: دراسة تحليلية، دار سندباد، باريس، 1990 م، ص: 714-716. ترجمة لم تنشر بعد للصديق: وائل غالي، وهي الترجمة التي استعنا بها في هذا الاستشهاد، وإن كانت الإشارة إلى الأصل الفرنسي.

وانظر في علم المناسبة بين الآيات والسور: الفصل الثاني من الباب الثاني في كتابنا «مفهوم النص: قراءة في علوم القرآن»، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 2، 1993 م، ص: 159-175.

المعلقات الجاهلية مثلاً، فإن الفارق بين القرآن وبين المعلقة من هذه الزاوية المحددة يتمثل في المدى الزمني الذي استغرقه تكون النص القرآني، كما يتمثل في تعدد مستويات السياق المحددة لدلالة كل جزء من أجزائه. قد يمكن القول إن النص بتركيبيته تلك أي بهذا الشكل المكون من عديد من النصوص ـ يقدم رؤية للعالم تحتاج إلى البحث لاكتشافها وتحديد عناصرها، لكن هذا البحث يجب أن ينطلق من تحليل مستويات السياق لا أن يقفز فوقها ويتجاهلها.

هذه التعددية النصية في بنية النص القرآني تعد في جانب منها نتيجة للسياق الثقافي المنتج للنص، لأنها تمثل عنصر تشابه بين النص ونصوص الثقافة عامة، وبينه وبين النص الشعري بصفة خاصة. لكن هذا التشابه في ذاته يتضمن عنصر مغايرة سواء من حيث الحجم، أو من حيث المدى الزمني الذي استغرقه النص في تشكله النهائي. ومعنى ذلك أن النص القرآني يخالف ذاته سياقياً، فسياقه الخارجي لا يتماثل مع سياقه الداخلي، في حين يفترض في النص الشعري نوعاً من التجانس بين سياقيه، نعني سياق زمن الإبداع وسياق بنائه الداخلي. ويمكن هنا أن نضيف ملمحاً آخر عن دور النص ببنيته تلك في تحديد بنية النص العربي بشكل عام، ونقصد هنا سيطرة التجزؤ والتعددية، والانتقال من موضوع إلى آخر، على نمط التأليف العربي في النصوص الأدبية النثرية خاصة. لكن هذا موضوع يحتاج لدراسات ودراسات للكشف عن أسباب تلك البنية وعن دلالاتها في الثقافة العربية، خاصة وأن النصوص الإبداعية المعاصرة، الشعرية والروائية، تحاول استعادة بعض ملامح هذه البنية السردية سعياً لتأصيل شكل عربي في الكتابة الإبداعية. ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن الإجماع المشار إليه سالفاً عن وحدة النص القرآني وعن تجانس أجزائه من جانب علماء القرآن خَرَقَهُ عز الدين بن عبد السلام بقوله:

«المناسبة علم حسن، ولكن يشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحد مرتبط أوله بآخره. فإن وقع على أسباب مختلفة لم يشترط فيه ارتباط أحدهما بالآخر... ومن ربط ذلك فهو متكلف بما لا يقدر عليه إلا برباط ركيك يصان عنه حسن الأحاديث فضلاً عن أحسنه، فإن القرآن نزل في نيف وعشرين سنة في

أحكام مختلفة ولأسباب مختلفة. وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه، إذ لا يحسن أن يرتبط تصرف الإله في خلقه وأحكامه بعضها ببعض، مع اختلاف العلل والأسباب، كتصرف الملوك والحكام والمفتين، وتصرف الإنسان نفسه بأمور متوافقة ومتخالفة ومتضادة. وليس لأحد أن يربط بعض تلك التصرفات مع بعض، مع اختلافها في نفسها واختلاف أوقاتها»[10].

المستوى الثاني من مستويات السياق الداخلي سياق القول ذاته، أو سياق الخطاب، فثم فروق بين سياق القص مثلاً ـ وهو سياق متعدد في ذاته حيث تشكل القصة، أو القص، سياقاً يدخل في سياق آخر فيتعدد سياق القصة الوحدة داخل بنية النص ـ وسياق الأمر/النهي. وثم فروق كذلك بين سياق الترغيب والترهيب وسياق الوعد والوعيد، وبين مستويات السياق تلك جميعها وبين سياق الجدل والسجال أو سياق التهديد والإنذار. ويضاف إلى ذلك كله سياق الوصف، وصف مشاهد الطبيعة ووصف الجنة والنار، وسياق العقائد والتشريعات التي حصرها علماء أصول الفقه في الحلال والمباح والحرام والمكروه والمندوب ـ إلخ.

وكل مستوى من مستويات سياق الخطاب يتجلى في بنية لغوية خاصة داخل إطار النظام اللغوي العام للنص، الأمر الذي يعني أن تعددية النص على مستوى سياقه الداخلي بالإضافة إلى تعدد مستويات سياق الخطاب يفرض تعددية في اللغات الثانوية للنص. لذلك كان على عبد القاهر أن يبحث عن علة الاعجاز ـ تفوق النص على غيره من النصوص ـ خارج نطاق الأنماط البلاغية ـ الكناية والتشبيه والتمثيل والاستعارة والمجاز عموماً ـ التي حصر السابقون عليه علة الإعجاز في إطارها. إن حصر أوجه الإعجاز في تلك الأنماط وحدها بالإضافة إلى مقولة «الإنباء عن الأمور المغيبة»، سواء في الماضي أو في المستقبل، كان من شأنه أن يجعل الإعجاز مقصوراً على أجزاء من النص، أي محصوراً في بعض النصوص الجزئية. وإذا كان «النظم» يمثل من منظور عبد القاهر المبدأ المفسر للإعجاز، فما ذلك إلا لأن

(10) الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله): البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط 3، بيروت، لبنان، 1977 م، الجزء الأول، ص 37.

التفسيرات السابقة تؤدي كلها:

«إلى أن يكون الإعجاز في آيات معدودة في مواضع من السور الطوال مخصوصة. وإذا امتنع ذلك فيها ثبت أن «النظم» مكانه الذي ينبغي أن يكون فيه»[11].

ومن هنا أيضاً يشتد حرص عبد القاهر على التفرقة بين كلام يعود فيه الحسن إلى اللفظ وحده، وبين كلام يعود فيه الحسن إلى النظم وحده، وبينهما وبين الكلام الذي يجمع في حسنه بين جانبي اللفظ والنظم:

«وجملة الأمر أن ها هنا كلاماً حسنه للفظ دون النظم، وآخر حسنه للنظم ـ دون اللفظ، وثالثاً قد أتاه الحسن من الجهتين، ووجبت له المزية بكلا الأمرين. والإشكال في هذا الثالث وهو الذي لا تزال ترى الغلط قد عارضك فيه، وتراك قد حِفْت فيه على النظم، فتركته وطمحت ببصرك إلى اللفظ. وقدَّرت في حُسْن كان به وباللفظ، إنه لِلَّفظ خاصة. وهذا هو الذي أردت حين قلت لك: إن من الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا من بعد العلم بالنظم والوقوف على حقيقته»[12].

وليست هذه التفرقة في الحقيقة إلا تفرقة بين أنماط وأساليب من الخطاب فلا يمكن التسوية مثلاً على مستوى الأساليب بين آيات الأحكام والنصوص ذات الطابع القانوني التشريعي، والتي تتطلب لغة على درجة عالية من الدقة والأحكام ولا تتحمل اللغة الاحتمالية الإيحائية، وبين نصوص إيحائية ذات طابع شعري تخييلي. نستشهد هنا على سبيل الاستدلال على تعدد اللغات ـ الدال على تعدد مستويات السياق الداخلي ـ بالآية: ﴿حُرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب﴾ (المائدة: ٣) حيث اللغة محددة، والعطف متساوق، والاستثناء يقوم بدور تخصيص الدلالة وتحديدها. لكن النص في صورة «النجم» نص إيحائي احتمالي إلى

(11) دلائل الإعجاز، سبق ذكره، ص 391.

(12) المرجع السابق، ص: 99-100.

حد كبير خاصة إذا حاولنا تحديد مرجعية الضمائر في قوله: ﴿والنجم إذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى، وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحي، علمه شديد القوى، ذو مرة فاستوى، وهو بالأفق الأعلى، ثم دنا فتدلى، فكان قاب قوسين أو أدنى، فأوحى إلى عبده ما أوحى، ما كذب الفؤاد ما رأى، أفتمارونه على ما يرى، ولقد رآه نزلة أخرى، عند سدرة المنتهى، عندها جنة المأوى، إذ يغشى السدرة ما يغشى، ما زاغ البصر وما طغى، لقد رأى من آيات ربه الكبرى﴾ (1-18).

إذا كان عبد القاهر وقف عند حدود المستويات الثلاثة السابقة، فإن مستويات تعدد اللغات/الأساليب يتجاوز حدود تلك القسمة الثلاثية، إذ تتعدد المستويات اللغوية طبقاً لتعدد مستويات السياق الداخلي في النص الكلي من جهة، وطبقاً لتعدد المستويات الجزئية لسياق كل نص جزئي من جهة أخرى. وهذا التعدد الأخير ينقلنا إلى السياق اللغوي، أو ينقلنا بالأحرى إلى تعدد مستويات السياق اللغوي.

(1-4) يدخلنا تعدد مستويات السياق اللغوي مباشرة إلى «معاني النحو»، بمعنى أوسع كثيراً من الدلالة التي وقف عندها عبد القاهر. لقد توقف عبد القاهر في تحليله للنظم وفي بيان أوجهه عند بعض الظواهر الأسلوبية على مستوى الجملة ـ التقديم والتأخير والحذف والإضمار ـ وعلى مستوى العلاقات بين الجمل ـ الفصل والوصل ـ واكتفى على مستوى تغير الدلالة بالوقوف عند الكناية والاستعارة والمجاز بصفة عامة. نتوقف مرة أخرى لنؤكد أن عبد القاهر كان مشغولاً بصفة أساسية بالبحث عن «قوانين كلية» يمكن التمييز على أساسها بين كلام وكلام، وذلك وصولاً لتحديث أوجه الإعجاز. أما المفسرون وعلماء القرآن قد تنبهوا إلى ظاهرة هامة تتصل بمستويات السياق اللغوي التي تهمنا هنا بصفة خاصة، فتنبهوا مثلاً للتجاوز في دلالة الصيغة اللغوية، كأن تتحول دلالة صيغة الأمر إلى التهديد أو التحدي مثلاً، واعتبروا هذا التجاوز من قبيل المجاز.

ولا يقف تحليل مستويات السياق اللغوي عند حدود عناصر الجملة، أو عند حدود التجاوز في دلالة الصيغ والأساليب فحسب، بل يمتد وراء ذلك لاكتشاف الدلالة «المسكوت عنها» في بنية الخطاب. لا نعني بالمسكوت عنه هنا ما أشار

إليه علماء أصول الفقة باسم «دلالة الفحوى»، أو «لحن الخطاب»[13]، بل نعني مستوى أعمق من ذلك ينكشف من سياق علاقات التناص المُثْبِتة أو النَّافية لما يبدو متخارجاً مع دلالة السياق اللغوي المنطوق. نكتفي هنا بالإحالة مثلاً إلى السياق اللغوي لسورة «الجن» في القرآن، حيث يبدو من ظاهر السياق أن النص يتحدث عن ظاهرة «الجن»، بوصفها ظاهرة لا يحتاج وجودها لإثبات، لكن وجودها في النص يمثل المعرفي الثقافي الذي تحدثنا عنه في الفقرة الأولى من هذا القسم. من هذه الزاوية يبدو النص متجاوباً مع المعرفي الثقافي بدلالة المنطوق ـ أو الملفوظ ـ، لكنه على مستوى المسكوت عنه ـ الذي يبدأ من أنسنة الجن بتقسيمهم إلى مؤمنين وكافرين نتيجة استماعهم للقرآن (لاحظ كيف يحيل النص إلى ذاته في أحداث التقسيم) ـ يؤسس مغايرته ـ أو اختلافه ـ مع هذا المعرفي الثقافي. وبتحليل السياق اللغوي على مستوى مرجعية الضمائر ينكشف مستوى آخر من مستويات المسكوت عنه، وإذا أضفنا إلى ذلك قرار مصادرة حق الجن في الاستماع إلى أخبار السماء، عن طريق محاصرتها بالشهب الحارقة الراصدة للجن، أمكننا القول إن النص يلغي وجود الجن بدلالة المسكوت عنه المستخرجة من تحليل السياق اللغوي[14].

السياق اللغوي يمتد إذن وراء سياق الملفوظ، وذلك لأن اللغة كما سبقت الإشارة جزء من بنية أوسع، هي بنية الثقافي/الاجتماعي، وهي من ثم لا تؤدي وظيفتها التواصلية ـ بوصفها بنية دالة ـ إلا من خلال البنية الأوسع. من هذه الزاوية لا يمكن حصر الدلالة في المنطوق الملوفظ وحده، كما لا يمكن حصرها في دلالة الفحوى، بل لا بد أن تتسع لتشمل دائرة الصمت والسكوت في بنية الخطاب. ولا شك أن تحليل مستويات السياق اللغوي في بنية النصوص الدينية بإدخال مستوى المسكوت عنه ـ ناهيك بمستويات هذا المسكوت عنه المتعددة

(13) انظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، سبق ذكره، الجزء الثاني، ص: 22. وانظر أيضاً: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، سبق ذكره، الجزء الثاني، ص: 31.

(14) انظر تحليلنا للسورة: مفهوم النص، سبق ذكره، ص: 35-36.

بتعدد مستويات القراءة ـ يمكن أن تساعدنا إلى حد كبير في فهم أعمق ـ وأكثر علمية ـ للنصوص. والأهم من ذلك أن هذا العمق في الفهم يقربنا من حدود إنتاج وعي علمي بدلالة النصوص الدينية، ويساعدنا في تبيان الطبيعة الأيديولوجية النفعية لكثير من تأويلات الخطاب الديني.

(5-1) لا ينفك السياق الأخير في تحليلنا هنا، سياق القراءة، عن مستويات السياق السابقة، والأحرى القول إنه يجب ألا ينفك عنها. إن القراءة التي تنفصل عن مراعاة مستويات السياق، أو تجتزىء هذه المستويات، تمثل نموذج القراءة الأيديولوجية النفعية المغرضة وبعبارة أخرى إذا كان سياق القراءة يمثل واحداً من مستويات السياق في دلالة النصوص، فإن هذا المستوى لا يؤدي وظيفته إلا داخل منظومة السياق الكلية، شأنه في ذلك شأن كل المستويات السابقة. إن القارىء يمثل على مستوى الوعي منظومة تتفاعل مع النص في مستويي المعرفي والأيديولوجي على السواء، حيث يمثل المعرفي ـ كما سبقت الإشارة ـ مرجعية التفسير، ويتجسد في النظام اللغوي، في حين يمثل الأيديولوجي مرجعية التقييم، ويتجسد في نظام النص.

إن عملية القراءة ـ التي هي في جوهرها فك شفرة ـ ليست مجرد سياق إضافي خارجي يضاف إلى النص، إذ لا تتحق نصية النص إلا من خلال فعل القراءة ذاته. من هنا يكتسب الحديث عن القارىء الضمني المتخيل في بنية النص ذاته مشروعيته، بمعنى أن فعل القراءة متحقق في بنية النص بوصفه حدثاً أو واقعة. القارىء في هذه الحالة هو المتكلم/المرسل الذي يداوم القراءة في حالة الإبداع / الإرسال متنقلاً من دور المرسل إلى دور المتلقي بطريقة شبه دائرية. لكن هذه تظل القراءة الأولى بكل آلياتها في تحقيق نصية النص، وهي قراءة ليست بريئة تماماً من جانب القارىء الأول ـ المبدع/المرسل ـ لأن القارىء الخارجي مستحضر دائماً في القلب من تلك القراءة الأولى.

إذا كان هذا شأن سياق القراءة الأولى في بنية النصوص عموماً، فإن حضور القارىء المتخيل يكون حضوراً أشد بروزاً في النصوص المتوجهة صوب القارىء

أساساً، وفي الصدارة من تلك النصوص النصوص الدينية، لأنه يغلب عليها ـ كما سبقت الإشارة ـ طابع التعليم والتوجيه. النصوص الدينية من هذه الزاوية رسائل موجهة تتدخل طبيعة المخاطب في تحديد آلياتها من جهة، وتتطلب من جهة أخرى فعالية المتلقى/المخاطب ـ الخاصة والمكثفة ـ في فهم الرسالة واستيعابها، بل تتطلب بالإضافة إلى ذلك تحقيق المطلوب على وجه الطاعة والإذعان. وينبغي أن تفهم الإشارات القرآنية إلى الذين يعقلون، يفقهون، يعلمون، أو يوقنون، من زاوية الحرص الدائم على استحضار المخاطب استحضاراً مباشراً في النص.

هذا الحضور الطاغي للقارىء في النص القرآني، وحثه المستمر على التفهم، لا ينفصل عن طبيعة الرسالة الموجهة من جهة، ولا عن طبيعة المتكلم من جهة أخرى. المتكلم بالقرآن ينتج كلاماً عميقاً لو أنزل على جبل لخشع من الرهبة والخوف، وهذا من شأنه أن يجعل القارىء في حالة توتر تحفزه على التركيز في فعل القراءة. وللخطاب آليات آخرى كثيرة في تعميق هذا الانتباه، نذكر منها على سبيل المثال الحروف المقطعة في أوائل بعض السور، مثل ألم وكهيعص... إلخ. ويضاف إلى ذلك كله إشارة النص إلى وجود مستويات دلالية في بنيته تتراوح بين الغموض (المتشابه) والوضوح (المحكم) ـ (الآية رقم ٧ من سورة آل عمران)، والتحذير من الخطأ في تأويل الغامض بعيداً عن مراعاة سياق الواضح. وقد كانت تلك الإشارات بمثابة روافد بررت للمسلمين من مختلف الأجيال خلافاتهم في الفهم والتفسير، وسوغت في الثقافة العربية الإسلامية مقولة «تعدد التأويلات». ولقد أدركوا بطريقة جنينية إلى حد كبير أن تعددية الفهم والتأويل ليست تعددية مضافة إلى النص، بل هي تعددية كامنة في بنيته إلى حد كبير:

لو كان القرآن كله محكماً لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد، وكان بصريحه مبطلاً لكل ما سوى ذلك المذهب. وذلك مما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله والنظر فيه والانتفاع به. فإذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه طمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يؤيد مذهبه وينصر مقالته، فينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأمل فيه صاحب كل مذهب. وإذا بالغوا في ذلك صارت

المحكمات مفسرة للمتشابهات[15].

سياق القراءة إذن جزء من منظومة السياق، وتمثل جزءاً من بنية النص. لكن القراءة المكونة للبنية تمثل مستوى واحداً من مستويات القراءة. تتعدد مستويات القراءة أولاً بتعدد أحوال القارىء الواحد. وتتعدد ثانياً بتعدد القرّاء، بسبب تعدد خلفياتهم الفكرية والأيديولوجية، فتتعدد طبقاً لذلك مرجعيات التفسير والتقييم على حد سواء، وتتعدد تلك المستويات ـ بل وتتعقد ـ بتعدد المراحل والحقب التاريخية التي تحدد منظور القراءة معرفياً للعصر والمرحلة. وتزداد درجات التعدد والتعقيد بالانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أخرى، وبالانتقال من اللغة الأصلية للنص بترجمته إلى لغة أخرى. الترجمة في جوهرها وحقيقتها قراءة للنص غير بريئة وتأويل له، ولا حاجة بنا للمبالغة التي تذهب إلى حد الزعم أنها ـ الترجمة ـ الخيانة العظمى الجميلة للنصوص. وفي مجال النصوص الدينية بشكل خاص تصبح هذه المستويات المتعددة والمعقدة للقراءة مجالاً خصباً يفضي إلى الخوض في منظومة من العلوم تتبلور من خلالها آليات القراءة. هكذا أفضى الخوض في تأويل الكتاب المقدس في تاريخ الثقافة الأوروبية إلى بلورة نظرية التأويل ـ الهرمنيوطيقا ـ التي تم نقلها من مجال دراسة النصوص الدينية إلى مجال دراسة النصوص الأدبية في النظرية النقدية المعاصرة[16].

وقد حدث في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية خلاف حول تأويل النصوص الدينية وفهمها، وأفضت هذه الخلافات إلى بزوغ مجموعة من العلوم اتخذت من النص القرآني خاصة، من حيث ضبط قراءته ومن حيث فهمه وتأويله، مركز انطلاقها الأساسي. نذكر من هذه العلوم: علوم اللغة والبلاغة وعلم الكلام، فضلاً عن الفلسفة التي كان من أهم شواغلها التوفيق بين التراث الإنساني ـ علوم الأوائل ـ وبين التراث الديني الإسلامي متمثلاً في النص القرآني. لم نذكر ضمن منظومة العلوم التي

(15) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، سبق ذكره، ص: 13.

(16) انظر على سبيل المثال دراستنا: الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، ضمن كتاب: «إشكاليات القراءة وآليات التأويل»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت.

انبثقت عن مشكلات القراءة علم «أصول الفقه»، وذلك لأنه العلم الذي شغل بشكل جوهري بوضع قوانين استثمار الأحكام الفقهية من النصوص الدينية. فهو من هذه الزاوية يعد بمثابة العلم المؤسس لآليات القراءة، وهو العلم الذي يمكن أن يساعد الباحثين والنقاد في بلورة آليات قراءة للنصوص عامة، بشرط دراسة إنجازات هذا المجال المعرفي دراسة علمية دقيقة، وتوسيع المفاهيم التي طرحها حول النصوص الدينية في مجال الأحكام فقط لتطبق في مجالات النص المختلفة. ولقد حاولنا شيئاً من ذلك بالانتقال في الفقرة السابقة من هذه الدراسة من حديثهم ـ أعني علماء أصول الفقه ـ عن «فحوى الخطاب» و «لحن الخطاب» إلى «دلالة» المسكوت عنه.

ولسياق القراءة بعدٌ آخر في تاريخ الإسلام الاجتماعي، حيث تم الاستناد الدائم إلى سلطة النص في خوض معارك الخلاف السياسي والاجتماعي والفكري. لقد رفع الأمويون المصاحف على أسنة السيوف، وكانت تلك أول صياغة أيديولوجية ـ سميوطيقية ـ لمبدأ الاحتكام إلى سلطة النصوص، وهو ما يطلق عليه حديثاً ـ بدءاً من المودودي وسيد قطب إلى خطاب شباب الجماعات الإسلامية في أنحاء العالم الإسلامي كافة ـ مبدأ «الحاكمية»، الذي سنناقشه في القسم الثاني من هذه الدراسة. وانتقل التعبير عن هذا المبدأ من مجال العلامات السميوطيقية الدالة ـ رفع المصاحف على أسنة السيوف ـ إلى مجال اللغة العادية في فكر «الخوارج» الذين رفضوا مبدأ التحكيم الذي اتفق عليه الطرفان المتحاربان على أساس أنه: «لا حكم إلا لله». والعجيب أن الإمام علي في رده على الخوارج صاغ مبدأ: «مشروعية تعدد القراءة» وذلك حين قال قولته الشهيرة: «القرآن بين دفتي المصحف، لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال». إذا كان النص لا ينطق (= لا يدل) وإنما يتكلم به الرجال (= القراء)، فمعنى ذلك أن القراءة، أو بالأحرى تعدد مستويات سياق القراءة، تعد جزءاً من منظومة السياق المنتجة لدلالة النصوص، وليست مجرد سياق خارجي إضافي.

(2)

يتم في تأويلات الخطاب الديني للنصوص الدينية إغفال مستوى أو أكثر من مستويات السياق التي ناقشناها في القسم الأول، وفي كثير من الأحيان يتم إغفال كل المستويات لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه. إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلي قديم للنص القرآني في اللوح المحفوظ باللغة العربية ما تزال تصورات حية في ثقافتنا، وذلك لأن الخطاب الديني يعيد إنتاجها بشكل متكرر عبر قنواته التعبيرية، سواء في ذلك المسجد أو الصحافة الدينية، أو البث الإذاعي والتليفزيوني، أو الندوات والمؤتمرات، أو البرامج والمقررات التعليمية في المدارس، فضلاً عن المعاهد الدينية الأزهرية والجامعة هذا فضلاً عن فيض الكتب والمؤلفات التي تخرجها المطابع ودور النشر العامة والخاصة في كل المناسبات الدينية أو بلا مناسبة على الإطلاق. وهذا التصور الأسطوري، الذي يتجاهل في جوهره جدلية الإلهي والإنساني، المقدس والدنيوي، في بنية النص، يفتح الباب واسعاً أمام إمكانية اختراق النص تأويلياً بالوثب فوق بعض مستويات السياق، أو فوقها جميعاً. هكذا يصبح النص مجرد تكئة لإنتاج الأيديولوجيا، أية أيديولوجيا، فينطق ـ مع المد القومي الوطني في مرحلة الستينيات ـ بقيم الاشتراكية والحرية والمساواة، ويمجد قيمة العمل. لكن النص ذاته يعود في بداية السبعينات ـ مع سقوط المشروع القومي وسيطرة البرجوازية الطفيلية على مقدرات الشعب المصري ـ لينطق بقيم المشروع الفردي الخاص، ويكرس الحرية المطلقة للنشاط الإقتصادي، ويكتشف خطأ القوانين والتشريعات السابقة: بل ويكتشف مخالفتها لقوانين الشريعة الإسلامية.

ويتكرر هذا التراجع والتحول في تأويلات الخطاب الديني الرسمي بحسب تحولات التوجهات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للدولة، فالإسلام الذي كان يدعو للجهاد وإعداد القوة لمواجهة العدو الصهيوني في مرحلة احتدام الصراع العسكري، يعود ليصبح دين الجنوح للسلام مع توجه السلطة السياسية إلى التحالف مع الإمبريالية العالمية ممثلة في النظام السياسي الأمريكي. وإذا كان هذا شأن

الخطاب الديني الرسمي، فإن الخطاب الديني المعارض لا يختلف في مسلكه التأويلي كثيراً عن مسلك الخطاب الرسمي. يتركز الخلاف في طبيعة الأيديولوجيا ـ أي الأفكار والرؤى المسبقة ـ التي تحرك الخطاب في توجهه لتأويل النص. وفي كل الأحوال يتحول النص الديني إلى «مفعول به»، وتصبح الايديولوجيا هي «الفاعل»، أي تتم صياغة الأيديولوجيا بلغة النص فتكتسب طابع الدين. ومعنى ذلك كله أن هذا المسلك التأويلي لا يتجاهل طبيعة النص ويغفل مستويات السياق فقط، بل يضيف إلى ذلك كله جناية إخفاء وجه أيديولوجيته السياسية بقناع الدين ذاته.

(2-1) ثمة محاولة حديثة ـ تزعم أنها قراءة عصرية ـ تحاول حل التعارض الواضح بين الوجود الأزلي السابق للنص القرآني في اللوح المحفوظ وبين الحقائق التاريخية المعروفة عن نزول القرآن مجزءاً على مدى بضع وعشرين سنة، وما ترتب على ذلك من تغيير في الأحكام معروف باسم «النسخ». إنها دراسة تحاول الاحتفاظ بذلك التصور الأسطوري وتطرح في الوقت نفسه ما تتصور أنه فهم جديد ـ عصري ـ لمسائل النسخ والتنجيم، بل ولمسألة الإعجاز والتأويل العلمي. وبعبارة أخرى تحاول الدراسة التي نناقشها في هذه الفقرة أن تحل إشكالية الإلهي والبشرى، الأزلي والتاريخي، المقدس والدنيوي، في بنية النص الديني. لكنها تحاول ذلك من خلال موقف أيديولوجي مسبق ولا يتحقق لها الغرض بالطبع إلا بالوثب على كل مستويات السياق السابقة وتجاهلها تجاهلاً شبه تام.

يبدأ مؤلف مشروع القراءة المعاصرة[17] من التفرقة الصوفية التي صاغها محيي الدين بن عربي صياغة دقيقة ـ بين «النبوة» و «الرسالة»، دون أن يشير أدنى إشارة لإفادته الواضحة من التراث الصوفي، وتعتمد تلك التفرقة على مقولة أن النبوة هي الأفق المعرفي الأزلي الثابت الخالد الذي يتلقى منه كل من الأنبياء والصوفية، لأنه أفق مفتوح لا نهاية له وإذا كانت الرسالة قد اختتمت بالإسلام، ومحمد آخر الرسل، فالنبوة لم تنته بعد وإن اتخذت شكلاً آخر هو شكل «الولاية»، ويعتمد ابن عربي في

(17) محمد شحرور: القرآن والكتاب، دار الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ط 2، 1990 م.

صياغته للفكرة على حقيقة أن «الولي اسم من الأسماء الإلهية، في حين أن الرسول أو النبي صفات بشرية. وهذا التأويل الذي سوغ التفرقة السابقة يمكن ابن عربي من تأسيس مشروع الفهم الصوفي للنصوص الدينية وتأويلها، وذلك على أساس أنها تأويلات تكتشف «الحقيقة» الأزلية الثابتة الخالدة من نصوص الشريعة التاريخية الزمانية المتغيرة[18]. يقف المؤلف ـ مؤلف القراءة العصرية ـ عند حدود التفرقة بين «النبوة» و «الرسالة» ليميز في بنية النص القرآني بين الثابت الأزلي وبين العرضي التاريخي. الثابت الأزلي المدون في اللوح المحفوظ هو المعبر عن «النبوة» في حين يعبر باقي النص القرآني عن التشريعات الزمانية، أي عن جانب الرسالة التاريخية، هذه القراءة التي سنستعرضها في هذه الفقرة نموذج فذ للقراءة الأيديولوجية المغرضة، التي لا تتجاهل السياق الثقافي فقط، بل تتجاهل الطبيعة الأساسية للنص، ناهيك عن مستويات السياق الأخرى التي يتم الوثب فوقها وتجاهلها.

يبدأ مؤلفنا قراءته التلوينية بوضع فوارق ـ يتصور أنها دلالية حاسمة ـ بين الأسماء العديدة التي تشير إلى النصوص الدينية الأصلية، «القرآن» في لغتنا. أقول في لغتنا لأن المؤلف يميز دلالياً بين «الكتاب» و «القرآن» من جهة، وبينهما وبين «الذكر» من جهة أخرى، «الكتاب» ـ هو الاسم العام ـ إنه العلم ـ الذي يشير إلى كل ما هو مجموع بين دفتي «المصحف» بدءاً من «الفاتحة» وانتهاءً بسورة «الناس» لكن هذا الكتاب مؤلف في الحقيقة من «كتب» كثيرة، ويبذل محمد شحرور جهداً خارقاً لإثبات أن الدلالة الأصلية للفعل «كتب» هي «تأليف أشياء بعضها مع بعض لإخراج معنى مفيد» (ص: 51). ويكاد المؤلف يتجاهل الفروق الدلالية الواسعة لاستخدامات الصيغة أو مشتقاتها داخل القرآن ذاته، ويجذب كل الدلالات لتفصح عن دلالته المفترضة، وذلك دون إدراك لتطور الدلالة في لغتنا المعاصرة، ودون إدراك كذلك للفرق بين الحقيقة والمجاز في الاستخدام اللغوي. انظر إلى قوله: «فأعمال الإنسان كلها كتب: ككتاب المشي، وكتاب النوم، وكتاب الزواج.

---

(18) انظر عرضنا للفكرة في: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط 1، 1983 م، ص: 234-235، 245-246.

وعباداته كلها كتب: ككتاب الصلاة والحج والزكاة والصوم. وظواهر الطبيعة كلها كتب ككتاب خلق الكون وكتاب خلق الإنسان، وكتاب الموت وكتاب الحياة، وكتاب النصر وكتاب الهزيمة، وكتاب الزراعة، وكتاب الأنعام. هذه الكتب لا تعد ولا تحصى.. وعليه فإن من الخطأ الفاحش أن نظن أنه عندما ترد كلمة كتاب في المصحف فإنها تعنى كل المصحف، لأن الآيات الموجودة بين دفتي المصحف من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس تحتوي على عدة كتب «مواضيع»، وكل كتاب من هذه الكتب يحتوي على عدة كتب: فمثلاً كتاب العبادات يحتوي على كتاب الصلاة وكتاب الصوم وكتاب الحج. وكتاب الصلاة يحتوي على كتاب الوضوء وكتاب الركوع وكتاب السجود» (ص: 53-54).

هذا الكتاب المؤلف من كتب أصغر. والتي يمكن أن ينحل كل منها إلى كتب أصغر فأصغر بحسب «المواضيع» وتفريعاتها، يسمى «الكتاب»، بمعنى الجامع الشامل لكل ما سواه من الكتب. هذا من ناحية التقسيم «الموضوعي» ـ أي بحسب «المواضيع» ـ لكن له تأليفاً آخر هو الذي يهمنا هنا لدلالته على حالة «الارتباك العقلي» التي تسببت عن «غرض» الجمع بين النسبي والمطلق، والزماني والأبدي، بطريقة تلوينية، تتنكر لمعطيات التاريخ والمواقع، فإذا كان محمد (ﷺ) يتمتع بجانبي الرسالة والنبوة معاً، وفي الوقت نفسه، فإن الكتاب يتألف هو الآخر من جانبين يعكسان جانبي محمد. والمؤلف ـ متأثراً دون شك بالفكر الصوفي الذي يتجاهل الإشارة إليه تجاهلاً تاماً إلا في معرض الهجوم ـ يجعل جانب «النبوة» ممثلاً للإطلاق والأبدية في حين يجعل من «الرسالة» ممثلاً للنسبي والزماني. وبناء على ذلك التقسيم ينقسم الكتاب إلى «أم الكتاب» وهو الجزء الدال على «الرسالة»، وإلى «الآيات المتشابهات» وهو الجزء الدل على «النبوة». وهذا هو التقسيم الوارد في الآية السابعة من سورة آل عمران، وهي الآية التي أثار فهمها خلافاً بين المفكرين المسلمين حول تحديد معنى «المحكم» ـ أم الكتاب.. وتحديد معنى «المتشابه» من جهة، وحول إمكانية علم المتشابه من جانب «الراسخين في العلم» من جهة أخرى. يتجاهل المؤلف تجاهلاً شبه تام دلالة السياق، وسبب النزول،

وجهد العلماء السابقين، ليقدم قراءته الخاصة جداً، لا لشيء إلا ليثبت افتراضاته المسبقة، ويحل اشكالياتها المعقدة حلاً سحرياً.

يحدد المؤلف «أم الكتاب» بأنها «الآيات المحكمات»: هن مجموعة الأحكام التي جاءت إلى النبي (ﷺ) والتي تحتوي على قواعد السلوك الإنساني الحلال والحرام ـ أي العبادات والمعاملات والأخلاق والتي تشكل رسالته» (ص: 55). وما عدا الآيات المحكمات يتضمن الكتاب الآيات المتشابهات، وهي: مجموعة الحقائق التي أعطاها الله إلى النبي (ﷺ)، والتي كانت في معظمها غيبيات أي غائبة عن الوعي الإنساني عند نزول الكتاب والتي تشكل نبوة محمد (ﷺ)، والتي فرقت بين الحق والباطل» (ص: 56). وفي سياق آخر يطلق المؤلف على النوع الأول ـ أم الكتاب (= الآيات المحكمات) ـ اسم «القضاء»، لأن الإنسان في التعامل معها يكون في موقع «الاختيار»، ولاحظ كيف يجعل دلالة «يقضي» هي يختار. أما النوع الثاني ـ الآيات المتشابهات ـ فيطلق عليها مصطلح «القدر»، لأنها قوانين مفروضة حتماً على لإنسان، قوانين الكون وحياة الإنسان، ككتاب الموت وكتاب خلق الكون والتطور والساعة والبعث، وهي القوانين التي يتوجب على الإنسان أن يكتشفها ويتعلمها ليستفيد من معرفته لها (ص: 54، وانظر أيضاً: ص: 121-125). وبين هذين النوعين من الآيات التي يتضمنها «الكتاب» هناك نوع ثالث وسيط لم يرد ذكره في آية آل عمران، وهو نوع لا يقع تحت بند المحكم ولا يقع تحت بند المتشابه، إنه «تفصيل الكتاب»، ولاحظ كيف يستنتج المؤلف وجوده من الآية، في قوله تعالى: ﴿وأخر متشابهات﴾: حيث لم يقل «والأخر متشابهات»، فهذا يعني أن الآيات غير المحكمات فيها متشابهات وفيها آيات من نوع ثالث لا محكم ولا متشابه وقد أعطى لهذه الآيات مصطلحاً خاصاً بها في سورة يونس وهو (تفصيل الكتاب) وذلك في قوله: ﴿وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين﴾ (يونس: 37) (ص: 55).

هذا التقسيم الثلاثي لآيات الكتاب يفصل بين آيات الرسالة ـ أم الكتاب (= آيات

الأحكام) ـ وبين آيات النبوة ـ القوانين العامة للوجود الطبيعي وللوجود الاجتماعي الإنساني ـ وبين النوعين «تفصيل الكتاب»، وهيَ الآيات التي تشير إلى تقسيمات الكتاب مثل آية آل عمران/٧ وآية سورة يونس/٣٧. وكل هذه التقسيمات تعد توطئة للفصل بين «الكتاب» و «القرآن، على أساس أن مصطلح» القرآن يشير إلى الآيات المتشابهات فقط، وهو يدل من ثم على جانب النبوة ولا يشير إلى الرسالة. والتشابه ـ بمعنى الاحتمالية والقابلية للتأويل والفهم بحسب الأرضية المعرفية لكل عصر ولكل جماعة تاريخية ـ مقصود تماماً بالنسبة للقرآن، إنها الطريقة الوحيدة للربط بين «المطلق» و «النسبي»، ولوضع الحقيقة الموضوعية المطلقة في قالب لغوي يناسب فهم كل عصر. إننا مرة أخرى إزاء عنصرين: أحدهما ثابت راسخ أبدي، هو المضمون «الحق» للقرآن، والثاني متحرك متغير نسبي، هو فهم الحقائق المتضمنة في القرآن/الآيات المتشابهات، والتشابه ـ طريقة الصياغة اللغوية أو آليات التشفير اللغوي ـ هو الشكل الوحيد الملائم للجمع بينهما. وهذا فيما يرى المؤلف هو سر إعجاز القرآن: «إن إعجاز القرآن ليس فقط بجماله اللغوي كما يقول بعضهم، وليس معجزاً للعرب وحدهم، وإنما للناس جميعاً. وذلك لأن الناس كلّ بلسانه.. عاجزون أن يعطوا نصاً متشابهاً، كل في لسانه الخاص بحيث يبقى النص ثابتاً، ويطابق المحتوي الأرضيات المعرفية المتغيرة والمتطورة للناس مع تطور الزمن إلى أن تقوم الساعة. إن مثل هذا لا يمكن أن يفعله إلا من يعلم الحقيقة المطلقة، وهذا لا يتوافر للناس لأن معرفتهم وعلمهم نسبيان. لذا لا يمكن تأويل القرآن كاملاً من قبل واحد فقط إلا الله. أما الراسخون في العلم فيؤولونه حسب أرضيتهم المعرفية في كل زمان، وكل واحد منهم حسب اختصاصه الضيق. من هنا نفهم الحقيقة الكبيرة وهي أن النبي (ﷺ) لم يؤول القرآن، وأن القرآن كان أمانة تلقاها وأداها للناس دون تأويل، وإنما أعطاهم مفاتيح عامة للفهم» (ص: 60).

هكذا تم الفصل داخل النص الواحد بين الزماني (الرسالة/الأحكام) وبين المطلق (القرآن/النبوة) لذلك ترتبط أسباب النزول بالأحكام ولا ترتبط بالقرآن (ص: 92). ولذلك يرى المؤلف ـ من خلال قراءته الخاصة ـ أن «القرآن» هدى للناس عامة لا

فرق بين المؤمن والملحد، ولا بين المسلم وغير المسلم، في حين أن «الكتاب» هدى للمتقين خاصة، أي للمسلمين (ص: 57). ويخلص من ذلك إلى أن المقصود بالراسخين في العلم: «هم مجموعة كبار الفلاسفة وعلماء الطبيعة وأصل الإنسان وأصل الكون وعلماء الفضاء وكبار علماء التاريخ مجتمعين. ولم نشترط لهذا الاجتماع حضور الفقهاء، لأنهم ليسوا معنيين ـ في رأينا ـ بهذه الآية، لأنهم أهل أم الكتاب. والراسخون في العلم مجتمعين يؤولون حسب أرضيتهم المعرفية، ويستنتجون النظريات الفلسفية والعلمية، ويتقدم التأويل والعلم في كل عصر حتى قيام الساعة فعند ذلك يتم تأويل كل الآيات التي تتعلق بالكون وهذه الحياة (حيث تصبح هذه الآيات بصائر).. فالراسخون في العلم هم من الناس الذين يحتلون مكان الصدارة بين العلماء والفلاسفة، وهؤلاء من أمثال البيروني، الحسن بن الهيثم، ابن رشد، إسحاق نيوتن، آينشتاين، تشارلزداروِن، كانت، هيجل (ص: (192-193). لاحظ هنا أن المؤلف يعتمد على قراءة خاصة للآية 49 من سورة العنكبوت ـ قوله تعالى: ﴿بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم﴾ تجعل معنى كلمة «صدور» الصدارة، وهذا مجرد مثال للقراءة التلوينية المغرضة على مستوى فهم النصوص الدينية.

لكن إذا كان القرآن وأم الكتاب نصين يختلفان من حيث المحتوى ومن حيث طريقة الصياغة ـ فالأول منهما متشابه لدلالته على النبوة، بينما الثاني محكم لدلالته على الرسالة ـ فمن الضروري أن تختلف طريقة «إرسال» كل منهما من الله إلى الإنسان. إن المطلق والأبدي، الذي هو القرآن، لا بد أن يتمتع بوجود أزلي سابق على وجود المخلوقات، بل سابق على خلق العالم. إنه علم الله القديم كما يقول الأشاعرة، وكلام الله الذي هو عين الموجودات كما يقول المتصوفة، إنه موجود في «اللوح المحفوظ» وفي «إمام مبين» مبرمجاً بشفرة خاصة، شفرة رياضية إحصائية «بصيغة غير قابلة للإدراك الإنساني وغير قابلة للتأويل» (ص: 152).

ثم حدث في ليلة القدر أن «أنزله» الله دفعة واحدة، بمعنى أنه نقله من حالة عدم الإدراك و «جعله» مدركاً، وذلك بأن نقله من الشفرة الرياضية الإحصائية التي

كان عليها في اللوح المحفوظ وفي إمام مبين إلى اللغة العربية، وهذا هو «الإنزال»: «عملية نقل المادة المنقولة خارج الوعي الإنساني، من غير المدرك إلى المدرك، أي دخلت مجال المعرفة الإنسانية» (ص: 149). أما «التنزيل»، فقد حدث عن طريق جبريل إلى محمد على مدى بضع وعشرين سنة، وبدأ في ليلة مباركة من ليالي شهر رمضان. هذه التفرقة بين «الإنزال» الكلي و «التنزيل» الجزئي ليست إلا صياغة تتزيا بزي العلم وتتظاهر بسمته رغم أنها تكرر أقوال علماء القرآن الأسبقين عن النزول مرة واحدة إلى السماء الدنيا، ثم التنزيل منجماً على قلب النبي. ولأن المؤلف لا يجعل ليلة القدر، التي أنزل فيها القرآن وجُعل عربياً، إحدى ليالي شهر رمضان، فإنه يجد نفسه مضطراً لقراءة كلمتي «شهر» و «ألف» في ﴿ليلة القدر خير من ألف شهر﴾ قراءة تلوينية مغرضة على النحو التالي: «ولك أن تذهب بكلمة (شهر) إلى أنها من الشهرة والإشهار، لا الشهر الزمني كقولك (الشهر العقاري) وهي الدائرة التي يتم فيها الإشهار القانوني الملزم للبيع والشراء. ولا يلزمك أن تفهم (الألف) على أنها عدد، بل جاءت من فعل (ألف)، وهو ضم الأشياء بعضها إلى بعض بشكل منسجم، ومنه جاءت الألفة والتأليف. أي أن إشهار القرآن خير من كل الإشهارات الأخرى مؤلفة كلها بعضها من بعض» (ص: 153).

هذا ما كان من شأن «القرآن» الذي جمع بين «الإنزال» و «التنزيل»، أما ما كان من شأن «أم الكتاب» و «تفصيل الكتاب» فقد جاء الوحي بهما مباشراً من الله، بمعنى أن «الإنزال» و «التنزيل» كانا متزامنين لم يفصل بينهما فاصل كما في حالة القرآن: «وهذا هو السر الأكبر في وجود الناسخ والمنسوخ في أم الكتاب ووجود التطور في التشريع.. وعلينا أن نعلم أن هذه الآيات قابلة للتزوير وقابلة للتقليد ولا يوجد بها إعجاز» (ص: 160).

وهكذا لا يكتفي المؤلف بتقسيم النص الواحد إلى نصين مختلفين اختلافاً شبه جذري، بل يفصل بينهما من حيث المصدر أولاً، ومن حيث البنية والشفرة اللغوية المستخدمة ثانياً، ومن حيث طريقة الإدراك والتلقي ثالثاً. وعلينا إذا أردنا أن نتقبل مشروعه الفكري لتجديد الإسلام ـ وهو مشروع شامل بدءاً من جدل الإنسان

والكون (العلوم الطبيعية) مروراً بتجديد السنة والفقه، إلى النظام الاقتصادي والأسس الجمالية، وانتهاء بقضايا الواقع الإسلامي العربي المعاصر ـ أن نتقبل كل تلك الافتراضات الذهنية، القائمة على القراءة التلوينية المغرضة، سواء على مستوى بنية الظاهرة ككل ـ الإسلام ـ أو على مستوى النصوص الدينية ممثلة في آيات القرآن، القرآن بالمعنى المعروف والمتداول، لا بالمعنى الذاتي الذي وضعه المؤلف.

(2-2) إذا كان إهدار السياق في مشروع القراءة العصرية يشمل كل المستويات من الثقافي المعرفي إلى اللغوي، فإن القراءة العلمية، أو بالأحرى التأويل العلمي للقرآن، لا يختلف كثيراً عن القراءة العصرية من زاوية إهدار السياق. ويتركز الفارق فقط في أن التأويل العلمي يمثل جزئية في مشروع القراءة المعاصرة، في حين يكون جذب النص الديني إلى أفق النص العلمي هو الهاجس الأساسي في التأويل العلمي. ويهمنا هنا بصفة خاصة الكشف عن آليات ذلك التأويل العلمي لتحديد مستوى السياق الذي يتم إهداره بصفة جوهرية. ولقد سبقت لنا في الفقرة (1-1) الإشارة إلى الفارق بين النص العلمي والنص الديني على مستوى اللغة المستخدمة في كل نمط من هذين النمطين من النصوص. وهي تفرقة نستعيدها هنا لكي نؤكد أن ما يطلق عليه اسم «التأويل العلمي للقرآن» يشارك مشروع القراءة العصرية السابقة في إهداره التام لماهية النص وطبيعته الأساسية بوصفه نصاً دينياً.

ومسألة التأويل العلمي للقرآن ليست مسألة خطاب ديني فقط، ولكنها تحولت إلى شكل مؤسسي، فهناك المركز العلمي لأبحاث الإعجاز العلمي في القرآن بإسلام آباد بباكستان، وهناك هيئة الإعجاز العلمي في القرآن بمكة في المملكة العربية السعودية. هذا التحول من صيغة الخطاب إلى الشكل المؤسسي معناه تحويل اللحظة التاريخية الراهنة ـ لحظة التبعية في تلقي المعرفة والعجز عن المساهمة في إنتاجها ـ إلى حالة ثابتة راسخة. هكذا يظل الغرب هو المنتج للمعرفة أساساً، وتقتصر مهمة العقل الإسلامي على البحث عن نظائر لتلك المعرفة في التراث والقرآن، اكتفاء من عناء المغامرة باستنطاق النصوص بما سبق إثباته. يحدد واحد

من كبار المسؤولين في المؤسسات المشار إليها آليات استنطاق النصوص على الوجه التالي:

يقوم اكتشاف وجوه الإعجاز العلمي في القرآن على ثلاثة محاور:

الأول: شرعي، وذلك بالتأكد من أننا أمام حقيقة شرعية دل عليها النص بوجه من وجوه الدلالة المقبولة شرعاً بغير تكلف أو تعسف، وسبق إلى القول بها بعض أئمة التفسير.

والثاني: علمي، من خلال التأكد من أننا أمام حقيقة علمية أجمع المتخصصون على أنها قد ارتقت إلى مستوى الحقيقة العلمية، وذلك بالاتصال بالخبراء والمتخصصين في هذه المجالات.

والثالث: وجه الإعجاز، ويتمثل في الربط بين الحقيقة الشرعية التي يتضمنها النص والحقيقة العلمية التي يشير إليها ربطاً علمياً دقيقاً لا تكلف فيه ولا تعسف[19].

تكررت عبارة «بغير تكلف ولا تعسف» مرتين: إحداهما خاصة بوجوه الدلالة الشرعية في النص الديني، والثانية لوصف الربط الذي تقوم به تلك المؤسسات بين الحقيقة الشرعية والحقيقة العلمية الثابتة. وهذا التكرار لا يخلو من دلالة، لأن عملية الربط ذاتها تقوم على التعسف الناشيء من إهدار طبيعة المجالين: مجال الدين ومجال العلم. المشكلة الأخطر في الطرح السالف أنه يوهم القارىء بأولية الحقيقة الشرعية المستنبطة من النصوص ومن إشارات العلماء القدماء، وذلك عن طريق إيرادها في المحور الأول، فيتصور القارىء المسلم أن دلالة النص الديني هي الأساس في إثبات الإعجاز العلمي. وواقع الأمر أن الحقيقة العلمية هي الأساس، ودلالة النصوص يتم تطويعها لتنطق بالحقيقة العلمية. وهذا هو الذي يصف العملية كلها بالتعسف، ناهيك بالتزييف والإيهام.

---

(19) نشير إلى الدكتور صلاح الصاوي، مدير المركز العلمي لأبحاث الإعجاز العلمي في القرآن بإسلام آباد، ونائب رئيس هيئة الإعجاز العلمي في القرآن بمكة.

انظر: الصفحة الدينية بجريدة الأهرام القاهرية، بتاريخ: 1990/1/19 م.

السياق الذي وردت فيه الصياغة السابقة لآليات القراءة هو سياق الهلع الذي أصاب الخطاب الديني من التعارض الناشىء عن دلالة النص القرآني في سورة لقمان، الآية الأخيرة ﴿إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام، وما تدري نفس ماذا تكسب غداً، وما تدري نفس بأي أرض تموت، إن الله عليم خبير﴾. تصور الخطاب الديني تعارضاً بين دلالة ﴿ويعلم ما في الأرحام﴾ وبين ما حدث من تطور في أجهزة الفحص مكن الأطباء من معرفة نوع الجنين والتقاط صور له وهو ما زال في الرحم. هذه من منظور الخطاب الديني شبهة من شأنها التشكيك في مصداقية النص القرآني، الأمر الذي يؤكد اتجاه حركة التأويل من الأصل العلمي خارج النص، لا الانبثاق من دلالته كما يحاول الخطاب الديني إيهامنا. الموقف إذن موقف دفاعي يحاول أن يتلمس وسائل أيديولوجية للربط بين الإنجاز المعرفي العلمي وبين دلالة النصوص. يقول المسؤول نفسه:

الأبحاث الجادة في هذا المجال تحرت هذه الشبهة التي كانت ـ لو صحت ـ ستفتح باباً واسعاً في التشكيك في صحة القرآن. والإجابة عن ذلك تتضح من حديث النبي ﷺ الذي يفسر هذه الآية، والذي رواه البخاري: ﴿مفاتيح الغيب خمسة لا يعلمهن إلا الله، لا يعلم ما في غد إلا الله، لا يعلم ما تغيض به الأرحام إلا الله...﴾ فهنا يحدد الرسول الكريم مرحلة بعينها من مراحل الحمل تدخل في علم الغيب، وهي مرحلة الغيض أو الانغراس. والتحديد العلمي لها هو دخول البويضة الملقحة في جدار الرحم واختفاؤها وتغطيتها. فالجنين في هذه المرحلة غيب مطلق لا يستطيع أحد من البشر أن يتعرف على شيء من أسراره، حيث ذكر أحد العلماء الأمريكيين أنه عكف 11 عاماً كاملة للتعرف على شيء من أسرار هذه المرحلة، ولكنه انتهى إلى لا شيء. وقد أشار ابن كثير إلى تفسير قريب من هذا المعنى، فذكر أن الملك عندما يدخل على الجنين في الرحم خلال هذه المرحلة لكي يصوره بأمر الله، ويسأل ربه: اذكر هو أم أنثى فيجيب الله، ويكتب بما شاء، ويكتب الملك. يقول ابن كثير: فيعرفه من يشاء من خلقه، بمعنى أنه ما دام الملك قد علم بسر هذا الجنين فقد خرج هذا السر عن كونه غيباً مطلقاً، وبالتالي فلا

شيء في أن تعرفه الأجهزة الطبية[20].

وهناك مجموعة من الملاحظات لا بد من طرحها حول هذا المسلك التأويلي، تتعلق الملاحظة الأولى بتحديد الحافز للتأويل وهو إزالة الشبهة المتخيلة أو المتوهمة من جانب الخطاب الديني حول مصداقية النص القرآني. هذه الشبهة تنطلق أساساً من توهم تعارض بين منطوق النص والتقدم العلمي الذي أدى إلى تطور أجهزة الفحص والقياس، وهو توهم ناشىء عن إهدار لطبيعة النص ذاته وتجاهل طبيعته الدينية والتعامل معه من منظور أنه كتاب في العلم. الملاحظة الثانية: أن التأويل قد تباعد عن سياق الآية ودلالتها ليدخل في فهم حديث نبوي توهم المؤول أنه تفسير للآية، والحقيقة أن منطوق الحديث يتناص مع آية أخرى في سياق آخر هي الآية رقم 8 من سورة الرعد: ﴿الله يعلم ما تحمل كل أنثى، وما تغيض الأرحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار﴾. الملاحظة الثالثة: أن تحديد الغيض بأنه مرحلة انغراس البويضة في جدار الرحم تحديد في حاجة لمراجعة، لأن الدلالة اللغوية للمادة «غيض» تدور كلها حول النقص، بالإضافة إلى أن السياق اللغوي لاستخدامها في الآية السابقة يؤكد هذه الدلالة حيث تعلق علم الله بكل من الغيض والزيادة في الأرحام. الملاحظة الرابعة والأخيرة أن المؤول استند في تأويله على تصورات غير علمية وإن يكن ابن كثير قد أوردها، لأن إدخال الملك قوة مساعدة لله عز وجل في تصوير البويضة جنيناً، وما ترتب على ذلك من السؤال والحوار بين الملك والله، من قبيل المرويات التي تحتاج للمراجعة قبل أن تؤخذ للاستشهاد بها في فهم النص.

إن فهم الطبري للآية ـ وهنا نجعل التراث يناقش بعضه بعضاً على سبيل الجدل والمساجلة ليس إلا ـ ينفي مسألة أن الغيض هو مرحلة انغراس البويضة الملقحة في جدار الرحم، ويربط بمعرفة الجماعة حول ما يحدث للحامل من نزيف أحياناً يترتب عليه زيادة أيام الحمل بقدر ما نقص من دم. بمعنى أن الآية توضع في

---

(20) المرجع السابق.

السياق المعرفي المنتج لدلالتها، حيث تصور العرب أن المرأة إذا رأت دماً في ثيابها خلال فترة الحمل تزداد في حملها بعدد الأيام التي ترى فيها الدم، كأن نزول الدم نقص من أيام الحمل يتم تعويضه بأيام تزيد عن الأشهر التسعة. والطبري يفهم الآية في سياقها المعرفي السابق، إلى جانب أنه لا يهدر سياق تركيبها اللغوي حيث يقول:

وما تنقص الأرحام من حملها في الأشهر التسعة بإرسالها دم الحيض، وما تزداد في حملها على الأشهر التسعة بإرسالها دم الحيض ﴿وكل شيء عنده بمقدار﴾ لا يجاوز شيء من قدره عن تقديره، ولا يقصر أمر أراده فدبره عن تدبيره، كما لا يزداد حمل أنثى على ما قدر له من الحمل، ولا يقصر عما حد له من القدر والمقدار[21].

هكذا تستبين الطبيعة الأيديولوجية للتأويل العلمي، وتنكشف مستويات السياق التي يهدرها، بدءاً من إهدار طبيعة النص ذاته وانتهاء بإهدار السياق اللغوي. وهذا الإهدار للسياق يجذب الخطاب الديني إلى مهاوي التصورات الأسطورية. في حين يزعم لنا أنه يقدم تأويلاً علمياً، أو يفهم القرآن من منظور منجزات العلم. تحاشينا الدخول في سجال حول تأويل الآية الأخيرة من سورة لقمان، التي أثارت الأشكال أساساً، ليس لأن الخطاب الديني تباعد عنها ظناً أنه يؤولها، بل لأن الخوض في تأويلها تسليم بالإشكالية ذاتها. ولا إشكالية في الأمر إذا اعتمدنا على بديهية أن القرآن ليس نصاً علمياً يطرح مفاهيم نظرية علمية من أي نوع كان، إنما هو نص ديني له سياق معرفي منتج لدلالته. وإهدار هذا السياق المعرفي خاصة، فضلاً عن إهدار مستويات أخرى من السياق، يجعل فهمنا للنص وتأويلنا له ملتبساً غاية الالتباس ومضطرباً غاية الاضطراب.

(3-2) ننتقل في هذه الفقرة إلى قضية أخرى أساسية من قضايا الخطاب الديني،

---

(21) الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير): جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت 1984 م، الجزء الثالث عشر، ص: 109.

هي قضية «الحاكمية»، لنتناولها من زاوية التأويل الذي يتجاهل مستويات أخرى من السياق، خاصة السياق الخارجي (أسباب النزول) والسياق الداخلي (اللغوي بشكل خاص). وإذا كان الاستشهاد بالقرآن يستند في الغالب إلى فواصل ثلاث آيات من سورة «المائدة»، هي 44، 45-47 وهي على التوالي: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون..﴾ الظالمون.. الفاسقون ـ فإن السياق الداخلي يفرض علينا النظر إلى الآيات من 41-50 على أساس أنها تمثل وحدة سردية واحدة، أي نصاً متصل السياق. وهذا أول دلالة من دلالات إهدار السياق في المسلك التأويلي لهذه القضية، ونقصد بذلك اجتزاء النص والوقوف عند فواصل بعض آياته، على طريقة الوقوف عند ﴿ولا تقربوا الصلاة﴾.

الدلالة الثانية من دلالات إهدار السياق التوسيع الدلالي لصيغة الفعل «يحكم» بحيث يدل على المفهوم السياسي الحديث للحكم، المفهوم المرتبط بالدولة الحديثة التي تعتمد في بنائها على مؤسسات المجتمع المدني. وفي هذا التوسيع ما فيه من إهدار لطبيعة النظام اللغوي للنص، الذي تدور صيغة «حكم» فيه في دائرة دلالية تعني الفصل بين الخصوم في مشكلة خلافية جزئية. ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن هذا الدال اللغوي لا يقع في نطاق المفردات اللغوية التي أحدث النص ذاته تطويراً في دلالتها من خلال نظامه اللغوي الخاص.

وبعبارة أخرى يجب أن يتم تأويل الدال اللغوي «حكم» في اشتقاقاته العديدة من خلال سياق تداوله في النص، وهو سياق لم ينقله عن دلالته اللغوية الأصلية. بالإضافة إلى ذلك، فإن سياق تداوله في الآيات العشر المشار إليها من سورة المائدة ـ وقد ورد الدال فيها باشتقاقات مختلفة أربع عشرة مرة ـ يؤكد الدلالة اللغوية ولا يتجاوزها.

ويتأكد إهدار السياق ـ ثالثاً ـ بتجاهل أسباب النزول، أحد مستويات السياق الخارجي، تجاهلاً شبه تام، وهو السياق الذي يكشف الطبيعة السجالية للنص في اشتباكه مع يهود المدينة، أهل كتاب أسبق هو «التوراة». يشير النص إليهم بعبارة ﴿الذين هادوا﴾، ويصفهم بأنهم ﴿سماعون للكذب أكالون للسحت﴾، ويفسر

الطبري السحت بأنه أخذ الرشوة للحكم في صالح أحد الطرفين المتنازعين: (وإذا كان الرشا في الحكم (= أي من أجل الانحياز والتزوير لصالح أحد الطرفين) فهو الكفر»[22]. من الواضح أن سياق النزول يرتبط بخلاف حدث بين اليهود ـ نتيجة التزييف والفساد والانحراف ـ ألجأ البعض منهم إلى الاحتكام إلى النبي. وسواء كان الاحتكام في قضية زنا أم كان في حادث قتل، والاحتمالان غير متساويين في الحقيقة كما هو واضح من المنطوق[23]، فإن النص يُخَيِّرُ النبيَّ بين الحكم بينهم وبين الإعراض عنهم وإهمالهم: ﴿فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم، وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئاً. وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين﴾ (الآية: 42).

هذا التخيير بين الحكم والإعراض، ثم التوصية بالحكم والعدل في حالة اختيار موقف «الحكم» يؤكد وقوف النص عند الدلالة اللغوية من جهة، ويدل على موقف النص من مدى جدية عملية «الاحتكام» من جانب اليهود من جهة أخرى. لهذا يأتي الاستفهام المتهكم:

﴿وكيف يحكّمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله، ثم يتولون من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين. إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون. وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص، فمن تصدق به فهو كفارة له

---

(22) المرجع السابق، الجزء السادس، ص: 242.

(23) يورد الطبري المرويات المختلفة عن سبب النزول على سبيل أنها مرويات متساوية، لا يغير اختلافها من دلالة النص (انظر: جامع البيان، سبق ذكره، الجزء السادس، ص: 248-253 والحقيقة أن سبب النزول يمكن تحقيقه من منطوق النص ذاته، وهو عدم التسوية في دية القتلى، فلم يكن بنو النضير يقبلون في قتلاهم إلا القصاص، أي القود من القاتل، في حين كانوا يكتفون بإعطاء بني قريظة دية قتلاهم، وذلك استعلاء من بني النضير على بني قريظة. وهذا واضح من منطوق النص في الآية 45 من السورة: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس...﴾ إلخ.

ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾ (الآية ـ 45).

هذا الاستفهام المتهكم، وما استتبعه من تفصيل بعض الأحكام التي وردت في التوراة، يحيل إلى السياق الخارجي ويؤكد الطبيعة السجالية المشار إليها. ولعل هذا السياق هو الذي جعل الطبري يؤول الكفر بأنه: ستر الحكم الحقيقي واخفاؤه على سبيل التزييف تحقيقاً لبعض المكاسب المادية، الرشوة بصفة خاصة، أي أنه وقف عند الدلالة اللغوية، لا الاصطلاحية، لكلمة «الكفر». يقول الطبري في تأويل قوله: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾.

هؤلاء الذين لم يحكموا بما أنزل الله في كتابه، ولكن بدلوا وغيروا حكمه، وكتموا الحق الذي أنزله في كتابه، هم الكافرون، يقول: هم الذين ستروا الحق الذي كان عليهم كشفه وتبيينه، وغطوه عن الناس، وأظهروا لهم غيره، وقضوا به لسحت أخذه منهم عليه[24].

ينتقل النص بعد ذلك ـ على سبيل الاستطراد ـ للكتب السماوية التالية، الإنجيل والقرآن، كاشفاً أنها تتضمن بدورها أحكاماً واجبة الاتباع والطاعة، وأن الخروج عن اتباع هذه الأحكام فسق. لكن يظل الدال «حكم» بكل مشتقاته مستخدماً بدلالته اللغوية التي لا تحتمل أية إمكانية للتأويل بإقامة الحكم بالمعنى السياسي. ورغم أن النص يشير إلى نفسه في علاقته بالنصوص السابقة عليه ـ التوراة والإنجيل ـ بأنه مصدق لهما وله الهيمنة عليهما، فإنه يظل في سياق النص هنا يتعامل معها مؤكداً مشروعيتها:

﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه ومهيمناً عليه، فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم، فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾. (الآية: 48).

وهذا هو الذي جعل الطبري ينكر أن يكون التخيير السابق الإشارة إليه، تخيير

(24) الطبري: جامع البيان، سبق ذكره، الجزء السادس، ص 25.

النبي بين قبول الاحتكام وبين الإعراض عنه، منسوخاً بالأمر بالحكم بينهم في الآية السابقة، وهو أمر يتكرر أيضاً في مفتتح الآية التالية رقم 49 بمعنى أن الحكم في أي خلاف ينشأ بين أهل الكتاب ـ وهم غير المسلمين داخل المجتمع المكون من أغلبية مسلمة ـ ليس من شأن الحاكم، أي القاضي، المسلم حتى لو احتكموا إليه. القاضي مخير ـ شأن النبي! في قبول القيام بدور الحكم أو الاعراض عن القوم وتركهم يحتكمون لشريعتهم، والأمر بالحكم بينهم لا ينسخ التخيير، لأن النسخ في مذهب الطبري الفقهي:

لا يكون نسخاً إلا ما كان نفياً لحكم غيره بكل معانيه، حتى لا يجوز اجتماع الحكم بالأمرين جميعاً على صحته بوجه من الوجوه.. وإذا كان ذلك كذلك وكان غير مستحيل في الكلام أن يقال: وإن أحكم بينهم بما أنزل الله، ومعناه: وأن أحكم بينهم بما أنزل الله إذا حكمت بينهم باختيارك الحكم فيهم إذا اخترت ذلك ولم تختر الإعراض عنهم[25].

لم يكن الطبري في الحقيقة في حاجة إلى الإحالة إلى قاعدة فقهية، ذلك أن سياق التركيب اللغوي للآية يتضمن تسليماً باختلاف الشرائع والمناهج. كما يتضمن إقراراً بهذا الاختلاف الذي لن يحسم قبل يوم الدين. لكن الذي يهمنا هنا بصفة أساسية أن نؤكد أن مراعاة السياق بمستوياته المختلفة، وإدخاله في عملية تحليل النصوص وتأويلها، يحل كثيراً من المشكلات، بما فيها تلك المشكلات الفقهية المرتبطة بتحديد النسخ وتمييز الناسخ والمنسوخ بل إن تحديد سبب النزول ـ أحد مستويات السياق الخارجي ـ يمكن أن يتم من خلال تحليل السياق اللغوي الداخلي، وذلك في حالة اختلاف المرويات حول سبب نزول نص بعينه أو تعارضها. إن مستويات السياق تحيل إلى بعضها البعض بوصفها تمثل منظومة واحدة، والتحليل الدقيق لبعضها يؤدي إلى اكتشاف الغامض منها، كما أن إهدار البعض يؤدي إلى الوقوع في إهدار الكل.

(25) المرجع السابق نفسه، ص: 246.

لم نتعرض في دلالة النصوص التي يستشهد بها لإقرار مبدأ «الحاكمية» في الخطاب الديني، وهي النصوص التي ناقشنا جوانب من دلالتها فيما سبق، لمشكل «عموم اللفظ وخصوص السبب»، لأننا مع التسليم بعموم اللفظ ـ على سبيل الفرض ـ ما نزال في إطار الدلالة اللغوية للحكم في الآيات السابقة. إن تكرار تعلق الدال «حكم» بالظرف «بين» يؤكد أن الحكم يعني الفصل بين المتخاصمين، وحتى في حالة عدم وجود الظرف يظل موجوداً على مستوى البنية العميقة ـ أي مقدراً ـ لا تتم الدلالة إلا به. ولو كان الحكم المقصود، الحكم السياسي ـ بالمعنى الذي يتمناه الخطاب الديني ـ لكان التركيب اللغوي يتخذ مسلكاً أسلوبياً آخر فيصبح «فاحكمهم» أو «وأن أحكمهم». هذا بالإضافة إلى أن التركيب «أحكم بينهم» يحيل دلالياً إلى أن الحكم مرتهن بقضية جزئية، هي محل الخلاف، فلا شمولية في الدلالة للحكم بما أنزل الله بالمعنى الذي يتغياه الخطاب الديني. يوضح هذه القضية الأخيرة أن هناك أحكاماً دينية مطلوب من المؤمن أن يطيعها، لكنها أحكام في شؤون الدين، وليست أحكاماً شاملة كلية لكل تفاصيل الحياة وجزئياتها. لكن الخطاب الديني بعد عملية التوسيع الدلالي التي يخادعنا بها للدال، اللغوي «حكم» في النصوص القرآنية، يستطيع أن ينتقل بسهولة ـ اعتماداً على تأويل نصوص أخرى مهدراً سياقها ـ إلى مسألة هيمنة دلالة النصوص الدينية وشمولها لكل مجالات الحياة (والواقع أن الخطاب الديني ـ بكل ما يمثله من توجهات أيديولوجية، وما يعبر عنه، من مصالح وتوجهات اقتصادية اجتماعية سياسية ـ هو الذي يسعى لفرض سيطرته وهيمنته على عقل الأمة وثقافتها. يريد أن يكون مرجعية حياتنا بوصفه أيديولوجيا، لكنه يخادع بالزعم أن المرجعية تتمثل في سلطة النصوص التي لا تنطق إلا من خلال تأويلاته. وعجيب أن يخطِّىء هذا الخطاب «الخوارج» الذين رفعوا شعار: «لا حكم إلا لله»، ويتناسى في الوقت نفسه كلمة الإمام علي: «القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال».

(2-4) قد يبدو من قبيل التناقض في خطابنا أن نتهم الخطاب الديني في هذه الفقرة تحديداً بإهدار سياق القراءة الذي ناقشناه في الفقرة الخامسة من القسم

الأول. وذلك لأن يافطات «القراءة العصرية» و «الإعجاز العلمي»، فضلاً عن التأويل الاجتماعي والسياسي توهم بسيطرة سياق القراءة على مستويات السياق الأخرى في تأويلات الخطاب الديني والحقيقة أن ثمة فروقاً جوهرية حاسمة بين سياق القراءة المنتجة بالمعنى الذي أسهبنا في شرحه وتحليله وبين التأويل الأيديولوجي المسيطر في الخطاب الديني. سياق القراءة المنتج يتم من داخل إدراك مستويات السياق الأخرى، بينما يتجاهل التأويل الأيديولوجي ذلك فيجعل النصوص معلقة في الهواء تحتمل اسقاط الدلالات عليها من الخارج. لكن الخطاب الديني ـ محكوماً أيضاً بسيطرة الأيديولوجيا على تأويله ـ يقع أحياناً في ورطة إهدار سياق القراءة إهداراً شبه تام نقول «أحياناً» على أساس أن سيطرة الأيديولوجي وبروزه في أغلب الأحيان قد يبدو للعين غير الفاحصة مغالاة في الاهتمام بسياق القراءة على حساب مستويات السياق الأخرى.

يقع الخطاب الديني بين مطرقة القراءة الأيديولوجية المغرضة وسندان القراءة الحرفية المثبتة لدلالة النصوص عند مستوى الدلالة التاريخية، في القراءة الأولى يعتصم الخطاب الديني بمقولة «صلاحية النص دلالياً لكل زمان ومكان»، بينما يعتصم في القراءة الحرفية بمقولة: «فهم الخطاب كما فهمه المعاصرون لنزوله» اعتماداً على عمق إيمان الجيل الأول ـ جيل الصحابة ـ من جهة، وعلى صلتهم المباشرة اليومية بالنبي من جهة أخرى. والحقيقة أن الخطاب الديني لا يكتفي بالاستناد إلى هاتين المقولتين المتناقضتين فحسب، بل ينطلق أساساً من تصور سلبي لتطور المعرفة الدينية يفصل بينها وبين مجالات المعرفة الأخرى في الثقافة فصلاً شبه تام. ترتبط المعرفة الدينية في هذا التصور لا بتطور الوعي عموماً، بل ترتبط أساساً بعمق العاطفة من جهة، وبمدى الخضوع والإذعان في السلوك الديني المتمثل في العبادات من جهة أخرى. لهذا لا يدرك الخطاب تناقضه من ذاته حين يلجأ في تأويلاته الأيديولوجية لآلية التوسيع الدلالي ـ كما رأينا في الإعجاز العلمي وفي طرح مفهوم الحاكمية ـ ويلجأ في فهمه للتصورات الدينية لآلية الفهم الحرفي والتمسك بالدلالة التاريخية. وحين يحاول أن يزيل التناقض ويجمع بين الطريقتين

يقع ـ كما رأينا في الفقرة 2-1 في وهدة تناقض من نوع أكثر تعقيداً.

والحقيقة أننا لسنا إزاء نمطين من القراءة، إحداهما تأويلية مغرضة والأخرى حرفية تاريخية، بل نحن إزاء نمط واحد هو القراءة الأيديولوجية، التي تختار آلياتها بطريقة نفعية براجماتية خالصة. وليس المهم في تلك القراءة ما تقوله النصوص من داخل بنيتها ومستويات سياقها، بل الأهم هو ما يحتاج أن يقوله الخطاب الديني من خلالها. والخطاب الديني يهتدي في قراءته تلك خطى سلفه التراثي حذو النعل بالنعل، الأمر الذي يضيف إليه عمقاً زمانياً يكرس مشروعيته في سياق ثقافي يعد الاستناد فيه إلى سلطة التراث القديم علامة من علامات الأصالة والعمق[26]. لقد

(26) يقوم «علم الكلام» في بنيته الأساسية على مبدأ تأويل النصوص، لكن كثيراً من تلك التأويلات تعتمد على جذب دلالة النصوص إلى معنى مسبق محدد سلفاً، معنى يعد جزءً من منظومة فكرية فلسفية، تصوغ رؤية للواقع والتاريخ والعالم. قد تلتقي أجزاء من تلك المنظومة مع دلالة أجزاء من النص القرآني، فيدرج هذا النص في خانة «المحكم»، بينما تدرج الأجزاء التي تتعارض في دلالتها مع جزء من المنظومة في خانة «المتشابه». هكذا خضع تقسيم أجزاء النص دلالياً لأيديولوجيا المفسر من جهة، وصار تأويل المتشابه مسلكاً عاماً شاركت فيه جميع الفرق ـ دون استثناء ـ بجذب النص لينطق بالمعنى المحدد سلفاً من جهة أخرى، ويكفي هنا أن نستشهد على هذا المسلك التأويلي باضطراب المعتزلة في تأويل الآية: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها، ففسقوا فيها، فحق عليها القول فدمرناها تدميراً﴾ إذ اختار أبو عبيدة معمر بن المثنى في «مجاز القرآن» قراءة الفعل أمرنا على صيغة الرباعي «أفعل» بدلاً من صيغة الثلاثي، وذلك ليتفادى دلالة أن يكون الله آمراً بالفسق. وعلى هذه القراءة تصبح الدلالة «آمرنا مترفيها» أي أكثرنا عددهم ففسقوا نتيجة لذلك، وليس نتيجة للأمر بالفسق الذي يتعارض مع مفهوم العدل الإلهي. لكن هذا التأويل لا يحل المشكل في الحقيقة، لأن الفعل الإلهي المتمثل في إكثار عدد المترفين يجعل الفسق نتيجة مترتبة على القصدية الإلهية، الأمر الذي يخل بمفهوم العدل من زاوية أخرى. أما التأويل الذي يطرحه الفراء في «معاني القرآن» ـ ويعتمد عليه القاضي عبد الجبار اعتماداً كلياً ـ فهو قراءة الآية على تقدير محذوف، بمثابة جار ومجرور متعلق بالفعل «أمر»، وتقرأ الآية على الوجه التالي: وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها (بالطاعة) ففسقوا فيها.. إلخ. لكن الزمخشري لا يتقبل هذا التأويل على أساس أن «حذف ما لا دليل عليه غير جائز، فكيف والدليل قائم على نقيضه، وذلك أن المأمور به إنما حذف لأن فسقوا يدل عليه وهو كلام مستفيض».

وتأويل الزمخشري في النهاية لا يحل المشكل، لأنه افترض أن المجاز في الأمر، ووجه المجاز بتعبيره «أنه صب عليهم النعمة صباً فجعلوها ذريعة إلى المعاصي واتباع الشهوات، فكأنهم مأمورون بذلك لتسبب إيلاء النعمة فيه، وإنما حولهم إياها ليشكروا ويعملوا فيها الخير ويتمكنوا من الإحسان والبر «وهو تأويل لا يختلف عن تأويلات سابقيه في إغفاله لمستويين من السياق على الأقل: المستوى الأول سياق التركيب اللغوي المبني =

لاحظنا في فقرة «القراءة العصرية» (= 1-2) كيف حاولت الجمع بين تصور «الوجود الأزلي للنص في اللوح المحفوظ» وبين تبرير مشروع القراءة العصرية ذاته، أي تبرير تصور «صلاحية النصوص لكل مكان وزمان»، وهما تصوران متناقضان كما سبقت الإشارة. لكن القراءة الايديولوجية لا تشغل نفسها بالتناقض قدر ما تنشغل بتبرير ايديولوجيتها، وهمها الأساسي لتبرير الايديولوجيا يكمن في تبرير مشروعية نهج القراءة ذاته.

لذلك يكون حديثنا عن نمطين من القراءة نوعاً من التقسيم الإجرائي من جانبنا، بين آليتين في منهجية قراءة واحدة: آلية التوسيع الدلالي التي ناقشناها في الفقرتين السابقتين وآلية التضييق الدلالي التي نعطي لها بعض الأمثلة الشائعة جداً في الخطاب الديني. كل ما يتصل بجانب العقائد والتشريعات ـ الأحكام والحدود خاصة ـ من نصوص يدرجها الخطاب الديني في خانة الثوابت، التي يجب أن ينقل فهمها عن الأسلاف. «لا اجتهاد في مجال العقيدة» هذا ما يعلنه الخطاب الديني متجاهلاً أن العقائد تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة في كل

= على الشرط والذي يجعل إرادة الإهلاك للقرية من جانب المتكلم (الله) هو المحدد لدلالة الأمر، إن كانت حقيقية أو مجازية. هذا التركيب يجعل قصدية الإهلاك مرتهنة بالإرادة أولاً، ويجعل الأمر بالفسوق تحقيقاً لوقوع القصد. وهذا السياق التركيبي ينفي نفياً تاماً أية محاولة تأويلية لرد الدلالة إلى مفهوم «العدل الإلهي» بالمعنى الاعتزالي. ومستوى السياق الثاني المغفل في تلك التأويلات هو السياق الخارجي: سياق التنزيل، وسياق المخاطبين، فالسياق سياق تهديد لأثرياء مكة، وهو سياق لا يجعلها تنطق بأية دلالة إيجابية في علاقة المتكلم بالمخاطب. إن العلاقة في سياق التهديد والوعيد لا بد أن تكون أعلى/أدنى، أو أقوى/أضعف، ومحاولة جذب الدلالة لمعنى خارجي محدد سلفاً لابد أن تنتهي كما رأينا إلى الإخفاق.

هذا جانب من التراث التأويلي الذي أصبح مسلكاً في الخطاب الديني بشكل عام، وقد اخترنا النموذج الاعتزالي قصداً لنكشف أن المسلك التأويلي لا يختلف من زاوية إهداره للسياق باختلاف المنظومة الفكرية المحركة للتأويل. النتيجة واحدة، سواء كان الدافع للتأويل تياراً فكرياً تقدمياً أم كان تياراً رجعياً، لأن سيطرة الايديولوجيا على المسلك التأويلي تهدر مستويات السياق، وتسقط التأويل في خانة التلوين، لا يختلف الخطاب الديني المعاصر كثيراً عن سلفه في طبيعة المسلك التأويلي، راجع فيما سبق دراستنا: الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط 2، 1983 م، ص: 155-156، 162.

عصر. ولا شك أن النصوص الدينية اعتمدت، شأنها شأن غيرها من النصوص، على جدلية المعرفي والأيديولوجي في صياغة عقائدها، المعرفي التاريخي يحيل بالضرورة إلى كثير من التصورات الأسطورية في وعي الجماعة التي توجهت لها النصوص بالخطاب، بينما يحيل الأيديولوجي ـ نظام النص ـ إلى وعي مغاير. من هذه الزاوية لا يمكن إغفال القراءة المعتزلية للعقيدة، وهي القراءة التي تسعى إلى نفي المعرفي التاريخي في بنية النص وفي دلالته استناداً إلى مفاتيح مُفَسِّرة هي النصوص المُحْكَمة في مجال العقيدة، نصوص التنزيه وإقرار الوحدة بمعناها الفلسفي لا الرياضي. وكان من نتائج هذه القراءة نفي مفهوم «الأزلية» عن الوجود الأنطولوجي للنص، وفتح دلالة النص ـ على مستوى العقيدة ـ لآفاق معرفية أرقى، وذلك كله تم من داخل النص ذاته.

رغم هذا الإنجاز المتحقق في تراثنا الفكري والعقلي يصر الخطاب الديني على التمسك بما قبله في الوعي الإسلامي، هذا الماقبل الذي صاغه أبو الحسن الأشعري في القرن الرابع صياغة لم تُفِد من النهج الاعتزالي إلا في بعض الإجراءات الجزئية. ما زال الخطاب الديني يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتماداً على فهم حرفي للنص، وما زال يتمسك بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه ومملكته وجنوده الملائكة، وما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن، والسجلات التي تدون فيها الأعمال. والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط.. إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية.

وإذا انتقلنا من مجال العقائد والتصورات إلى مجال الأحكام والتشريعات نجد الخطاب الديني يصر على التمسك بدلالاتها الحرفية دون إدراك للفارق بين ما قبل النص، وبين ما أحدثه النص من تطور في مجال الأحكام والتشريعات. الأحكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة، ويجب أن تقاس أحكام النصوص الدينية وتشريعاتها ـ وتتحدد دلالتها من ثم ـ من

واقع ما أضافته ـ بالحذف أو الزيادة ـ إلى الواقع الاجتماعي الذي توجهت إليه بحركتها الدلالية الأولى. من هذا المنظور تتحدد دلالة النصوص، ويتحدد تبعاً لذلك رصد اتجاه حركتها الذي يحدد بدوره اتجاه حركة الاجتهاد في مجال التشريعات والأحكام. بدون هذا الرصد الدقيق، القائم على قراءة التشريعات في سياقها الاجتماعي التاريخي. يصبح الاجتهاد ضرباً من التأويل المزاجي النفعي. وإذا كان الخطاب الديني في مجمله يمنع الاجتهاد في مجال الأحكام والتشريعات إلا في التفاصيل، فإن القراءة العصرية التي سبقت لنا مناقشة بعض أطروحاتها تقدم بعض الاجتهادات التي تستوجب منا المناقشة. وقبل أن نناقش هذه الاجتهادات نشير إلى حرص تلك القراءة العصرية على استبعاد العقائد والعبادات من مجال الاجتهاد استبعاداً تاماً.

تقول القراءة المعاصرة:

«وأهم خاصية للعبادات هي سقوط العقل فيها، أي أنها لا تخضع للعقل إطلاقاً ولا لقواعد البحث العلمي الموضوعي بعكس الحدود التشريعية والوصايا، وذلك لورود المقدمات والعمليات والنتائج معاً. ففي أية مسألة من المسائل جاءت فيها المقدمات والنتائج معاً يسقط فيها العقل «العلمي» بالضرورة. فمثلاً إذا طلبنا من إنسان ما أن يسير مسافة كيلومتر واحد ويأخذ مقابل هذا السير عشرة آلاف دولار: أي المقدمة ـ سير 1 كم.

النتيجة ـ ربح عشرة آلاف دولار.

ففي هذه الحالة لا داعي أبداً أن يسأل هذا الإنسان لماذا يجب أن يسير، أي لا داعي لأن يفكر في هذه المسألة ويعقلها، حيث وردت فيها المقدمات والنتائج معاً. وكذلك إذا أعطينا إنساناً ما نص مسألة وطريقة الحل والنتيجة ففي هذه الحالة أسقطنا العقل عنده. ففي العبادات هناك حالة الصلاة وطريقة الصلاة ونتيجة الصلاة. وعلينا أن نعلم أنه كلما زادت المسائل التي تحوي على المقدمات والنتائج معاً ازداد سقوط العقل.. لذا فإنه من الخطأ الفاحش أن نقول إن الصلاة رياضة والصوم للصحة، أو أن نضع فلسفة عقلية للعبادات. هنا يجب أن لا نخلط بين وضع فلسفة

عقلية للعبادات وبين فهم النصوص التعبدية على نحو يقتضيه العقل[27].

لم يوضح المؤلف كيف تفهم النصوص التعبدية على نحو يقتضيه العقل بعد كل تلك المقدمات التي تؤكد سقوط العقل. إن الحديث السابق لا يختلف كثيراً عما يقوله الفقهاء وعلماء أصول الفقه من أن أحكام الشرائع كلها مُعَلَّلة، سواء تمَّ النّصُّ على العلة أم تركت لاستنباط الفقهاء، على حين أن العبادات غير معللة. وفي رد الظاهرية على الفقهاء الذين يستخدمون «القياس» أنكروا أن تكون الأحكام معللة، وإذا انتفت العلة عن الأحكام كما انتفت عن العبادات لم يعد ثمة مجال للقياس، وهو الآلة الاجتهادية الكبرى في علم الفقه[28]. وبعبارة أخرى أدى نفي إمكانية فهم العبادات فهماً عقلياً إلى تطبيق المعيار نفسه على الأحكام، الأمر الذي مهد السبيل إلى إغلاق باب الاجتهاد في العبادات والشرعيات معاً.

وحين ينتقل مؤلف القراءة العصرية للاجتهاد في مجال الشرائع والأحكام، يفرق بين الثابت والمتغير، الديناميكي والاستاتيكي، الاستقامة والحنيفية (= الميل)، ويرى أن صفات التغير والميل تتجادل مع صفات الثبات والاستقامة في الدين الإسلامي. وإذا كان في طرحه لهذه الجدلية يعتمد على قراءة خاصة لبعض الآيات القرآنية المنتزعة من سياقها، فإنه يعتمد في تحليل هذه الجدلية على الرياضيات، وخاصة ما يسمى التوابع المستمرة أو رياضيات نيوتن والتي ظهر فيها مفهوم التحليل الرياضي، ومفهوم النقاط المميزة ذات الطبيعة الخاصة بها[29]. وعلى أساس مفهوم التحليل الرياضي يرى أن للأحكام الشرعية حدوداً، منها الأدنى، كما هو الأمر في تحريم النكاح، بمعنى أن الحد فيهما قابل للزيادة:

«فإذا بيّن علم الطب أن الزواج من الأقارب ـ كبنات العم والعمة والخالة المباشرين ـ له آثار سلبية على النسل وله آثار سلبية على توزيع الثروة فيمكن أن

---

(27) الكتاب والقرآن، سبق ذكره، ص: 450.

(28) انظر ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، 1347 هـ، الجزء السابع، ص: 56-57.

(29) الكتاب والقرآن، ص: 450.

يصدر تشريع يمنع زواجاً من هذا النوع دون أن يكون تجاوزاً لحدود الله[30].

ومنها الأعلى، كما في أحكام السرقة والقتل، ومنها ما يجمع بين الحدين الأدنى والأعلى، كما في أحكام الميراث. ولنر حدود الاجتهاد في مسألة المواريث طبقاً لتصنيفات المؤلف:

الحدود هي: الحد الأعلى للذكر والحد الأدنى للأنثى، بمعنى أنه مهما بلغ التفاوت في تحمل الأعباء الاقتصادية للأسرة، أي أن الرجل مسؤول مسؤولية كاملة والمرأة لا تتحمل أية مسؤولية، بمعنى المسؤولية الاقتصادية 100 ٪ على الرجل وصفر على المرأة، ففي هذه الحالة جاءت حدود الله لتعطينا أن يأخذ الذكر ضعف الأنثى، فهنا أعطى الحد الأدنى للأنثى 33,3٪ والحد الأعلى للذكر 66,6 ٪. فإذا أعطينا الذكر 75٪ والأنثى 25 ٪ نكون قد تجاوزنا حدود الله، أما إذا أعطينا الذكر 60 ٪ والأنثى 40 ٪ فلا نكون قد تجاوزنا حدود الله بل بقينا ضمنها. وبما أن الله أعطانا الحد الأعلى للذكر والحد الأدنى للأنثى فيأتي دور الاجتهاد حسب الظروف الموضوعية التاريخية بتقريب الفرق بينهما. وهذا التقريب مسموح حتى التساوي الكامل فيما بينهما طبقاً للحالات الإرثية المفردة على حدة، أو طبقاً للوضع التاريخي التطوري العام، أو طبقاً للاثنين معاً[31].

وعلى النمط التأويلي نفسه يتعرض المؤلف لقضايا الأحكام الشرعية كلها، دون أن يشرح للقارئ على أي أساس نصيّ دلالي حدد الحدين الأعلى والأدنى في قضية ميراث الذكر والأنثى، ولا أن يبرر لنا الأساس المعرفي أو اللغوي الذي استند إليه في إخضاع دلالة النصوص التشريعية لمنطق التحليل الرياضي. ومن الواضح أن المحرك التأويلي نابع من سياق مغاير تماماً لأي مستوى من مستويات سياق النص، إنه المعنى المحدد سلفاً والمفروض بطريقة قسرية إقحامية، لتحقيق هدف معلن: إن دلالة النصوص شاملة، وصالحة لكل زمان ومكان. هكذا يحل المؤلف مشكلة مزمنة من مشكلات العقل العربي: كيف نجد في النصوص حلاً

---

(30) المرجع السابق، ص: 454.

(31) المرجع السابق، ص: 458-459.

لكل المشكلات التي تستجد بتطور المجتمعات ومر العصور؟ لكنه يحلها حلاً ايديولوجياً يعمقها ويؤيدها بدلاً من أن يزيلها. ولأنه حل مستورد فإنه مضطر إلى معاودة الوقوع في المشكل الأصلي، العودة الدائمة إلى التأويل المُهدِر لكل مستويات السياق:

إننا لا نستطيع أن نلوم السلف على عدم فهمهم للحدود هذا الفهم المعاصر، إذ أن المفهوم الرياضي للحدود ظهر منذ إسحق نيوتن، وبعد ذلك قفزت كل العلوم هذه القفزات الهائلة إذ أعطاها التحليل الرياضي والحدود «النهايات» الآلية التي تم بموجبها تحليل ظواهر الطبيعة حيث أنه تبين أن ظواهر الطبيعة تخضع لحدود «نهايات». وقد أكد الكتاب ذلك بأن فهم الحدود يحتاج إلى إنسان متحضر بعيد عن البداوة بقوله: (الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله والله عليم حكيم)[32].

لا مجال هنا لمناقشة المؤلف في تأويله لكلمة «الحدود» في القرآن بمعنى «النهايات الرياضية»، ولا مجال كذلك لمناقشته في طبيعة الدلالة التي استنبطها من الآية التي أوردها في النص السابق. ذلك أن إهدار كل مستويات السياق واضح بلا لبس أو غموض، وفي هذا دليل كاف على أن الخطاب الديني حين يتخلى عن صمته إزاء تأويل الأحكام الشرعية ـ وهو الموقف السائد المُهْدِر بصمته لسياق القراءة ـ ينخرط فيما تعود عليه من إهدار لكل مستويات السياق. وفي تقديرنا أن العودة للسياق الاجتماعي الخارجي، السياق المنتج للأحكام والقوانين، وتحديد أحكام النص على ضوئها، يمكن أن يمثل دليلاً هادياً لا لفهم الأحكام فقط، بل يفتح باب الاجتهاد لتطويرها على أساس تأويلي منتج. وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص ـ البنية التي تتضمن مستوى المسكوت عنه ـ فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية، كانت تصف واقعاً أكثر مما تضع تشريعاً.

---

(32) المرجع السابق، ص: 593.

(3)

الحديث عن الأثر الفكري والاجتماعي لتجاهل الخطاب الديني لمستويات السياق في تأويله للنصوص الدينية يدخل بنا مباشرة لا في أزمة الفكر العربي فحسب، بل في أزمة الواقع العربي بمستوياتها المختلفة. ولن نخوض هنا في أسباب الأزمة، ولا في مظاهرها، أو نناقش عمقها التاريخي، ولكن نركز في بياننا للآثار المترتبة على تأويلات الخطاب الديني على مدى مساهمتها في تعميق الأزمة، خلافاً لما يدعيه الخطاب الديني من أنه وحده الذي يمتلك مفاتيح الحلول لكل مستويات الأزمة. والأثر العام الواضح والملوس والبارز على جميع المستويات، تحويل النصوص الدينية ـ بإخراجها من سياقها الثقافي الاجتماعي بالتركيز على جانب المتكلم إلى مرجعية شاملة للحياة.. من هنا نحتاج دائماً إلى البحث عن مشروعية أي تصرف، شخصي أم اجتماعي، اقتصادي أم سياسي أم فكري أم فني، من خلال استنطاق النصوص الدينية. وتصبح كل مجالات الخبرة الإنسانية فاقدة للمشروعية، ومعطلة عن الاستيعاب في بنية الذاكرة الجمعية (الثقافة)، ما لم تستمد من النصوص الدينية مشروعيتها. يستوي في مجالات الخبرة تلك خبرة التاريخ العربي بمراحله المختلفة، وخبرة الإنسان في سياق انخراطه في شكل من أشكال الصراع مع واقعه الطبيعي والاجتماعي. وكذلك الخبرات المنقولة من تجارب مجموعات اجتماعية أخرى على خريطة الواقع الإنساني. العودة إلى النصوص تظل هي المرجعية التي تعطي لأية مرجعية أخرى مشروعيتها.

ويطول بنا الحديث لو استشهدنا من تاريخنا البعيد أو القريب بنماذج على هذا التوتر المتأزم والانشطار في الوعي بين مرجعية النصوص ومرجعية الخبرة الإنسانية الاجتماعية. ويكفي في هذا السياق أن نتذكر وقائع أزمة الخليج التي بدأت وقائعها في أغسطس 1990 م، وما تزال نتائجها العميقة تتكشف آناً بعد آن. لقد خاض العرب من الجانبين حربهم على مستوى النصوص الدينية، في حين كان العدو الأساسي ـ يمارس ألوهيته الطاغية بإطلاق العواصف المدمرة في أنحاء الصحراء العربية. كان يمارس ألوهيته، بينما استراح المحاربون في الجانب الآخر بتصنيفه في

خانة «الشيطان»، وتصوروا أنهم يخوضون حرباً مقدسة إلى جانب الله الذي يصارع الشيطان. من البديهي ألا تفلح أطنان الأسلحة المتقدمة، والصواريخ المعدلة، في أداء وظيفتها على الوجه المرتجى، لأن البشر الذين يقفون خلفها تلتف حول رقابهم قبضة «الحاكمية» بكل دلالاتها الاجتماعية والسياسية، فضلاً عن الدينية. إن الذي تعود أن يقبّل يد القائد والزعيم، والمبرمج أيديولوجياً عن طريق طمس كل منافذ الوعي، ما أسهل أن يقبّل غيرها، فلا فرق عنده بين الأشخاص، ما دامت البنية الذهنية مصممة على ذلك النحو.

وعلى الجانب العربي الآخر ـ المتحالف مع العدو وصراحة ـ كانت النصوص تستنطق لتبرير وجود العدو على الأرض، ولتبرير ممارسته لطقوس ألوهيته، فتحول إلى حليف من أهل الكتاب. وتكمن الخطورة هنا في تحويل كل صراعاتنا ومعاركنا ـ الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ـ إلى معارك دينية، نخوضها على أرض تأويل النصوص. وهذا من شأنه أن يزيف الوعي بحقيقة الصراع من جهة، ويفضي إلى عدم حسمه على أي مستوى من جهة أخرى. فتبقى كل مشكلاتنا معلقة لأن النصوص تنطق بالدلالة وبنقيضها في الوقت نفسه. وإذ تبقى كل المشكلات معلقة، يظل الواقع راكداً، يسير واقفاً على طريقة الأمر العسكري «محلك سر»، ويظل العقل يدور في طاحونة النصوص جعجعة بلا طحن، ونعود في ختام القرن العشرين لنناقش القضايا نفسها التي نوقشت في القرن التاسع عشر: فوائد البنوك والربا، الشورى والديمقراطية، العلم والدين، الفنون حرام أم حلال، خروج المرأة للعمل أم لزومها البيت، الحجاب والسفور، ناهيك بالقضايا الجديدة التي يطرحها الواقع يوماً بعد يوم.

(1-3) إذا كانت تلك هي النتائج الخطيرة لإهدار السياق الثقافي الاجتماعي للنصوص الدينية، فإن النتائج المترتبة على محاولات القراءة العصرية ـ التي أعطينا نموذجاً لها في الفقرة 2-1 وفي الفقرة 2-4 تساهم مساهمة مباشرة في تعميق الأزمة. لأنها أولاً ـ ورغم محاولاتها التمييز بين الثابت والمتغير والأزلي والزماني ـ ترسخ مفهوم «شمولية النصوص»، وذلك عن طريق قراءة كل تطورات الوعي الإنساني ـ

العلمي والفكري ـ فيها. ولأنها ثانياً تولد لدى القارىء القناعة بامتلاك كتابه المقدس لكل ما وصل ـ أو يمكن أن يصل ـ إليه الإنسان ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. ولأنها ثالثاً قراءة تصادر إنجازات العقل البشري في جميع مجالات المعرفة وتختزلها في نص تمت صياغته منذ خمسة عشر قرناً هجرياً. وهذا من شأنه أن يرسخ في الوعي، أو في اللاوعي، الجمعي سلطة الماضي وهيمنته على الحاضر. وبعبارة أخرى: لا تدرك القراءة التي ترفع شعار العصرية على مستوى المنطوق، إنها ترسخ بالمسكوت عنه في بنيتها شعار الماضوية. ولأنها أخيراً ترسخ نمط التفكير الغيبي الأسطوري في اللحظة التي ترفع فيها شعار العلمية، وذلك لما تؤكده من وجود أزلي مبرمج بشكل رياضي للنص الديني ـ أو لجزء منه ـ في اللوح المحفوظ.

وإذا كانت تلك القراءة العصرية تتصور أنها تقدم حلولاً لبعض المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فإن تقديم تلك الحلول استناداً إلى سلطة النص الديني يفقدها كثيراً من مشروعيتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فثم دائماً قراءة ـ أو قراءات ـ أخرى للنصوص تطرح حلولاً أخرى. هكذا تتالى الحلول طرحاً على مستوى الأيديولوجيا، وتبقى المشكلات ماثلة لأنها لم تحلل على أرضيتها الخاصة، ولم تحل وفق قوانين إنتاجها الداخلية. والأخطر من ذلك كله أن تلك القراءة العصرية تحول رجل الدين ـ كما حولت نصوصه ـ من مجال اختصاصه ليكون الخبير الشامل في كل فروع المعرفة. وبعبارة أخرى تنتقل شمولية النصوص الدينية إلى شمولية في نشاط عالم الدين، فيفتي في الطب والفن والفلك والفكر والفلسفة. ويمكن الحديث في هذه الحالة عن الطب الإسلامي والفنون والآداب الإسلامية، والفلسفة الإسلامية، والعلوم الإسلامية، فضلاً عن البنوك الإسلامية، وبيوت الأزياء الإسلامية. وتتحول الصفة «إسلامي» إلى ماركة مسجلة لتسويق كل شيء وأي شيء. وتدخل الدول، بأجهزتها الإعلامية، وبمؤسساتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، مجال المزايدة في رفع شعار «الإسلامي»، ويعجب الإنسان وهو يدخل أحد بنوك الدولة: إذا كان هذا الفرع هو فرع «المعاملات الإسلامية» فما اليافطة «المسكوت عن» تعليقها على الفروع الأخرى؟!

إن حل مشكلات الواقع، إذا ظل يعتمد على مرجعية النصوص الإسلامية، يؤدي إلى تعقيد المشكلات، حتى مع التسليم بأن الخطاب يقدم حلولاً ناجعة. ذلك لأن اعتماد حل المشكلات على مرجعية النصوص الإسلامية من شأنه أن يؤدي إلى إهدار حق المواطنة بالنسبة لغير المسلمين، والذين يصبح من حقهم أيضاً استنطاق نصوصهم الدينية حلولاً لنفس المشكلات. ولأن استنطاق النصوص يعتمد كما سلفت الإشارة على فرض معنى مسبق محدد أيديولوجياً تتعدد الحلول المطروحة، فيغرق الواقع في طوفان الحلول التي تؤدي إلى تغييبه تغييباً شبه تام. وفي واقع متعدد دينياً. تزداد المشكلات تفاقماً، ولأن المواطنة تختفي في هذه الحالة لحساب الانتماء العقيدي: فينفتح الباب على مصراعيه لانقسام اجتماعي حاد يساهم بدوره في مزيد من التعقيد، وهكذا دواليك. إن قانون «الأغلبية» يمكن أن تتقبله الأقليات مدنياً، إذا كانت آليات التقنين آليات مدنية علمانية، ولكنها من المؤكد سترفضه، بل وتحاربه، إذا فرض عليها تحت مظلة دين لا تؤمن به. ولن يحل كل تلك التعقيدات حديث النوايا الحسنة عن حقوق غير المسلمين في إطار الشريعة الإسلامية، فلن يقبل مواطن ـ مهما كانت عقيدته ـ أن يكون في موقع مواطن الدرجة الثانية أو الثالثة.

(3-2) هكذا تفضي القراءة العصرية إلى تبني مبدأ الحاكمية دون أن تنص عليه بطريقة مباشرة واضحة. إن القراءة العميقة لتلك القراءة العصرية للنصوص الدينية سرعان ما تدرك أنه (الحاكمية) مبدأ محايث في بنية القراءة العصرية. وإذا كانت الحاكمية هي الصياغة الحديثة لمبدأ شمولية النصوص، فإن اعتماد القراءة العصرية الواضح على هذا المبدأ الثاني يثبت إقرارها للمبدأ الأول. ولمبدأ الحاكمية، الناتج عن قراءة تأويلية مغرضة للنصوص، له امتداداته الضارة جداً في بنية الوعي على جميع المستويات: الاجتماعية والسياسية والفكرية على حد سواء. إنه باختصار يساهم ـ إلى جانب أجهزة القمع من الشرطة والجيش والتعليم والإعلام ـ في ترسيخ بنية وعي المواطن المذعن الخاضع المطيع، ويساهم من ثم في تثبيت الواقع المحقق لمصالح طبقية حادة.

إن بنية نظام الدولة القبلية السائد بأنماطه وأشكاله المختلفة في الأقطار العربية والإسلامية تعد تجسيداً حياً لمبدأ الحاكمية، من حيث أنها بنية تركز سلطة احتكار المعرفة، ومن ثم اتخاذ القرار في يد شخص واحد. وفي حالة الرغبة في التظاهر بالمشاركة في اتخاذ القرار يتم تعيين مجموعة من المستشارين على النمط الأوروبي الغربي ظاهرياً. لكن سلطة هؤلاء المستشارين لا تتعدى إبراء الذمة بإبداء الرأي، لكن في ظل بنية قبلية تتحول العلاقة بين الحاكم ومستشاريه إلى علاقة أبوية على النمط العربي، فلا يشير المستشار على رئيسه إلا بما يحب الرئيس أن يسمعه، وبعبارة أخرى: يتحول المستشار إلى ترمومتر يقيس رغبات الرئيس، أو إلى جهاز يتسمع نبضات توجهاته، فيشير عليه بما يحقق له تلك الرغبات ويحسّن له تلك التوجهات.

من هنا نفهم إصرار هذا الخطاب المؤسس لمفهوم الحاكمية، على أن «الشورى» وليس الديمقراطية هي الحل الإسلامي، بالرغم من أن حديث النصوص الدينية عن الشورى وصف لواقع قبلي كانت الشورى تمارس فيه فعلاً، أي أن النصوص لا تقنن لنظام الحكم بقدر ما تصف واقعاً. لكن مفهوم «الشورى» في هذا الخطاب يكرس الحاكمية بالمعنى السياسي الذي نناقشه هنا ولا يتعارض معها كما يتوهم البعض. لكن خطر الحاكمية ليس مقصوراً على مستوى الدلالة السياسية، بل يمتد عميقاً في بنية الوعي الاجتماعي، فيصبح مبدأ حاكماً لكل المؤسسات الاجتماعية بدءاً من الأسرة، فتتركز الحاكمية في يد الذكر في علاقته بالأنثى، وفي يد الأب في علاقته بالأبناء، والأكبر في علاقته بالأصغر، والرئيس بالمرؤوس. ويتحول الأمر إلى كارثة حين نرى للمبدأ حضوراً في المؤسسات الفكرية والعلمية، فتتحول المؤسسة الدينية ـ الأزهر ـ إلى حكم في شؤون الفكر والإبداع العقلي والأدبي والفني. إن وجود جهاز للرقابة على الكتاب والمصنفات الفنية والأدبية كارثة في حد ذاته، فما بالنا حين يسيطر على هذا الجهاز المؤسسة الدينية، فتصادر الكتب وتتدخل بالحكم على بعض الانتاج الفني.

(3-3) مع تكريس الشمولية والحاكمية يأتي التأويل العلمي للنصوص الدينية

فيكفي المواطن الذي ما زال يحتفظ برمق إبداعي، نتيجة للمصادفات ليس إلا، شر القتال، أعني يكفيه عناء البحث والتنقيب، والكشف عن الخبيء من قوانين في الطبيعة أو في الواقع الاجتماعي الإنساني. إن في كتابنا كل الحقائق الطبيعية والإنسانية، وليس علينا إلا أن نترك للآخرين عناء الدرس والبحث، ثم نجد ما أنتجوه من معارف وقوانين علمية مستكناً في نصوصنا الدينية. لا يكتشف هذا الخطاب الديني عقمه وتهافته أبداً، لأنه لا يدرك أن تلك المعارف المستكنة في النصوص لم ينتجها هو من تأمل النصوص والعكوف على قراءتها. لقد كان عليه أن ينتظر الآخر الأوروبي غالباً ـ الضال المنحرف على مستوى العقيدة والسلوك ـ لكي ينتج له المعرفة، فيساعده بذلك على اكتشاف إعجاز النصوص الدينية علمياً. هذا الاعتماد على عرق الأغيار دون إحساس بالخجل ربما يمتد في بنية هذا الخطاب إلى إحساس بالتفوق إيماناً بأن الله سخر لنا نحن المسلمين هؤلاء الأغيار، لينتجوا علماً نفيد نحن من ثماره. وعلينا أن نقرر أن الثراء البترولي العربي ولَّد على مستوى اللاوعي ـ وربما على مستوى الوعي أيضاً ـ مشاعر من النمط المشار إليه، تعويضاً عن الإحساس بالدونية والضعف، فالتفوق إذن على مستوى العقيدة يجعل هذا الخطاب الديني يقبل أن ينتج تأويله للنصوص الدينية على أكتاف ما أنتجه هؤلاء، دون أدنى إحساس بالعقم أو التهافت.

والنتائج المترتبة على هذا المسلك التأويلي لا تقل خطورة عن القراءة العصرية، أو عن القراءة الحرفية، أو عن غيرهما من أنماط القراءات التلوينية المغرضة. إنها أولاً تصادر على إمكانيات أي تقدم علمي بعد لحظة التأويل، ولا تترك الباب مفتوحاً لقراءات تالية مع مزيد من التطور في مستوى المعرفة. وقد سبق لنا في الفقرة 2-2 أن رأينا كيف يجزم التأويل العلمي بمرحلة الغيب المطلق في المراحل الأولى للحمل، مستنداً إلى أن عالماً أمريكياً ظل يحاول لمدة 11 عاماً متواصلة الوصول إلى تحديد نوع الجنين في تلك المرحلة ولم يظفر بطائل ويتناسى المتحدث حقيقة أن عالماً من علماء القرن الثامن أو التاسع عشر لم يكن من الممكن أن يدور بخلده إمكانية الوصول إلى معرفة نوع الجنين قبل الوضع. إن فشل أحد

العلماء الآن ليس مصادرة على نجاح يتحقق في المستقبل، والمصادرة على التقدم العلمي في المستقبل مسلك لا علاقة له بمنهج التفكير العلمي من قريب أو من بعيد. لكن هذا الخطاب الديني المنبهر ظاهرياً بالعلم يحمل للعلم عداء باطنياً عميقاً، لأنه ببساطة يحتل مواقعه أولاً بأول. من هنا تأتي المصادرة، فتكشف الطابع المعادي للعلم والمعرفة لهذا الخطاب، بل إن الخطاب المذكور بمصادرته لتطور المعرفة العلمية مستقبلاً يؤكد نهجه في تثبيت المعرفة في لحظة التأويل، دون أدنى إحساس بتناقض ذلك مع أهدافه المعلنة.

وهذا الخطاب ثانياً حين يربط بين آفاق معرفية حديثة أو معاصرة وبين بعض الاجتهادات التأويلية التراثية، أو بينها وبين بعض الإنجازات العلمية التراثية، لا يدرك أنه يقع في تكريس مبدأ الاستناد إلى سلطة الماضي وبذلك يكشف قناع المعاصرة الذي يتقنع به مخفياً وجهه الأيديولوجي النفعي البرجماتي. هذا الاستناد إلى سلطة الماضي يجعل الإطار المرجعي للعقل الحديث خارج نطاق الحياة التي يحياها، فيصبح الإبداع مرتهناً دائماً بسلطة أخرى خارجية، وليس مرتهناً بالتجربة، بالمعنى العلمي وبالمعنى الحياتي على السواء. وإذا أضفنا إلى ذلك أن منتجي هذا النمط من الخطاب الديني هم في الغالب أساتذة في الجامعات وفي المؤسسات العلمية أدركنا فداحة المصاب في عقل الأمة ووعيها العلمي.

وينتهي هذا الخطاب ثالثاً، لا إلى المساهمة في خنق إمكانيات الإبداع العقلي والعلمي فقط، بل إلى تأبيد التبعية السياسية والاجتماعية والفكرية. ذلك أنه يعلّم الأجيال القادمة استهلاك المعرفة لا انتاجها، المعرفة المعبأة الجاهزة المستوردة، والتي لا تستقر في الوعي نتيجة لفهم آليات إنتاجها، وممارسة هذه الآليات، بل تستقر نتيجة لوجود شبيه لها، من قريب أو من بعيد عند الأسلاف. وهذا الاعتماد على المعرفة المعبأة، يحولها إلى مخزون في الذاكرة يمكن اجتراره بين الحين والآخر، إشباعاً للحاجة، دون أن يتحول إلى غذاء حقيقي متمثل في نسيج العقل. وإذا كانت الأغذية المعلبة، والمعاملة كيمياوياً، يمكن أن تسبب سرطان المعدة والأمعاء، فخطر سرطان العقل ماثل من كثرة تناول المعرفة المعبأة، والمجهزة

تجهيزاً خاصاً على طريقة التأويل العلمي للنصوص الدينية. والنتيجة الطبيعية لكل هذا تأبيد الاعتماد الدائم على المنتج الغربي، وتحول العالم العربي والإسلامي إلى مجرد سوق ومنفذ توزيع، لا تقدم إلا الأيدي العاملة الرخيصة غير المدربة للمستثمرين. هذه التبعية الاقتصادية تكرس التبعية الاجتماعية والسياسية والفكرية على جميع المستويات.

وتفضي التبعية في النهاية إلى تكريس حاكمية من نوع لا يخطر للخطاب الديني على بال: إنها حاكمية الغرب الرأسمالي، الذي يمتلك المعرفة، ويمتلك أدوات إنتاجها، ويمتلك من ثم حق اتخاذ القرارات المرتبطة بمصير العالم، وبمصير العالم العربي والإسلامي خاصة.

وبعبارة أخرى يساهم الخطاب الديني بطريقة غير مباشرة ـ وربما غير مقصودة ـ في تكريس ما يسمى النظام العالمي الجديد، الذي يعني هيمنة الغرب على شؤون العالم بعد سقوط الدولة السوفييتية، دولة عبادة النصوص وسيطرة الحزب الذي احتكر وحده حق تأويل تلك النصوص. ووجه المفارقة أن هذا الخطاب يبشرنا بأنه الخطاب الوحيد المناهض للتبعية، والمحقق للمساهمة الحضارية المتميزة لشعوب المنطقة في تيار الحضارة الإنسانية. وإذ يفضي التأويل العلمي إلى ذلك كله فإنه يلتقي مع كل أنماط التأويل التي ناقشناها فيما سبق. يلتقون جميعاً في استنطاق النصوص الدينية بمعان ودلالات محددة مسبقاً، معان ودلالات تفرض على النصوص من خارجها. من هنا منشأ إهدار مستويات السياق المختلفة، تلك المستويات التي يستحيل، نكرر: يستحيل، فهم دلالة النصوص بمعزل عنها. والبديل تعليق النصوص في الهواء، بحيث تقبل كل ما يمكن أن تستنطق به، وفي ظل هيمنة مبدأ «شمولية النصوص» تتراكم التأويلات مخفية وجه الواقع ومزيفة الوعي. وهل بعد ذلك كله إلا الضياع؟!

أولاً: مفهوم النص: الدلالة اللغوية

هناك سؤال يمكن أن يتبادر إلى ذهن القارىء عن أهمية هذا البحث الدائم المستمر عن مفهوم النص، مرة في مجال علوم القرآن[1]، واليوم في مجال الدلالة اللغوية، ومن يدري بعد ذلك في أي مجال من مجالات العلوم الدينية، بل وعلوم النقد والبلاغة. والإجابة عن هذا السؤال قد تبدو بسيطة إلى حد السذاجة، لكنها تحدد الهدف الذي نسعى إليه جميعاً في العلوم الإنسانية والاجتماعية، رغم تعدد الاختصاصات وتنوع المداخل والمناهج. الهدف هو الكشف عن بعض خصائص الثقافة العربية الإسلامية في جانبها التراثي التاريخي، سعياً لمزيد من الفهم لواقعنا الثقافي المعاصر. وإذا كانت الثقافة تمثل الذاكرة الجمعية للجماعة، فليست الذاكرة إلا مجموعة من النصوص المحدِّدة للقيم والأعراف وأنماط السلوك ومعايير الخطأ والصواب.

وفي ثقافة احتل النص الديني فيها ـ ولا يزال ـ مركز الدائرة، يعد الكشف عن مفهوم للنص، كشفاً عن آليات إنتاج المعرفة، بما أن النص الديني صار النص المُوَلِّد لكل ـ أو لمعظم ـ أنماط النصوص التي تختزنها الذاكرة/الثقافة. ومعنى ذلك أن هذه الدراسة، وإن كانت تبدأ من البحث عن مفهوم للنص، تسعى إلى الكشف ـ ولو بطريقة ضمنية ـ عن نمط الثقافة التي تنتمي إليها.

(1) مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء 1990.

في هذا السياق يصبح من الضروري البدء ـ قبل أي تحليل آخر ـ بالكشف عن الدلالة اللغوية لكلمة «النص» في اللغة، لأن اللغة تمثل النظام المركزي الدال في بنية الثقافة بشكل عام. واكتشاف الدلالة اللغوية ورصد تطور اللفظ من الدلالة الاصطلاحية، يمثل الركيزة الأولى للانطلاق إلى محاولة اكتشاف المفهوم في علوم الثقافة العربية كافة. وهذا هو موضوع الاهتمام، وبؤرة التركيز في هذا المقال.

ـ إذا كانت كلمة «النص» في اللغات الأوروبية تعني نسيجاً من العلاقات اللغوية المركبة التي تتجاوز حدود الجملة بالمعنى النحوي للإفادة، الأمر الذي يؤكده أصل اشتقاقها من اللغة اللاتينية، فلم يكن الأمر كذلك في اللغة العربية(2). ومن استقراء الدلالات المتعددة الواردة في «لسان العرب» لابن منظور يمكن القول إن الدلالة المركزية الأساسية للدال «نص» هي الظهور والانكشاف. ولا تزال هذه الدلالة بارزة في الاستخدام اللغوي المعاصر، كما نجد في الدال «منصة» التي تعني المكان المرتفع البارز للناظرين، وهي في الاستخدام القديم المكان الذي تجلس عليه العروس للجلوة. وكلمة «الجلوة» ـ التي لا تزال تستخدم في اللهجة العامية بمعنى تزيين العروس وإظهار جمالها ـ تعني الظهور والانكشاف أيضاً. وإذا أردنا أن نرصد التطور التاريخي لدلالة الكلمة ـ رغم صعوبة ذلك ـ من الحسي إلى المعنوي فإن الترتيب التالي يمكن أن يكون مقبولاً:

أ . الدلالة الحسية:

نصت الظبية جيدها: رفعته.

نصَّ الدابة: رفع جيدها بالمقوَد لكي يستحثها على السرعة في السير.

ب . الانتقال من الحسي:

النص والتنصيص: السير الشديد.

نص الأمور: شديدها.

---

(2) انظر: معجم أكسفورد.

جـ . الانتقال إلى المعنوي:

نص الرجل: سأله عن شيء حتى يستقصي ما عنده.

بلغ النساء نص الحقاق: سن البلوغ.

د . الدخول إلى الاصطلاحي:

الإسناد في علم الحديث.

النص: التوقيف.

التعيين.

يتبين من الترتيب أن الدلالة المركزية انتقلت من الحسي إلى المعنوي ودخلت في الاصطلاحي دون أن يعتورها تغير كبير. ولذلك ظلت تتداول بهذه الدلالة في مجال العلوم الدينية كلها ـ أو جلها ـ تقريباً، وإن كانت قد تحولت إلى مصطلح دلالي يشير إلى البيِّن بذاته الواضح وضوحاً لا يحتاج معه إلى بيان آخر، وذلك بالمقارنة بأنماط دلالية أخرى تحتاج إلى بيان وشرح مستقلين عنها. وبعبارة أخرى يمكن القول إن الدال «نص» صار مصطلحاً دلالياً إجرائياً يدل على جزء مما يدل عليه اليوم بالدال نفسه، هو ذلك الجزء الواضح الدلالة وضوحاً لا يختلف عليه اثنان من أهل اللغة.

2 ـ يضع الإمام الشافعي (ت: 205 هـ) النص على رأس أنماط البيان ـ البيان الأول ـ ويعرفه بأنه: «المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل[3]» وهو الذي لا يعذر أحد بجهالته. ومن البيان النصي ما أبانه الله لخلقه في كتابه (الكتاب = النص بالمعنى الذي نستخدمه الآن) مما تعبدهم به، وهو البيان الذي يستخدم الشافعي كلمة «النص» بشكل متكرر للإشارة إليه فيقول:

«فمنها (= أنماط البيان في الكتاب) ما أبانه لخلقه نصاً. مثل جمل فرائضه، في أن عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونص الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وبين لهم كيف فرض

(3) الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ص: 14.

الوضوء، مع غير ذلك مما بين نصاً[4]» (التأكيد لنا).

ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن وضع آيات التشريع المشار إليها في نمط الدلالة النصية، لا يتعارض مع وضع الشافعي لها في سياق آخر في نمط دلالة «المجمل»، ذلك أن مفهوم «المجمل» هو البيِّن بذاته على مستوى الدلالة اللغوية، وإن كان يحتاج إلى «التفصيل» ـ وهو نمط من البيان ـ على مستوى الدلالة الشرعية[5]. وغالباً ما يرتبط «التفصيل» بالنص الشارح ـ السنة النبوية ـ الذي يبين كيفيات التنفيذ وشروطه، وإن كان في الكتاب ما هو نص لا يحتاج إلى تفصيل. يسوق الشافعي مثالاً للنصوص التي لا تحتاج إلى أي نمط من أنماط البيان، إنْ لغوياً أو شرعياً، الآيات القرآنية التالية:

1 ـ ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدْى، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم، تلك عشرة كاملة، ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام﴾ [البقرة: 196].

2 ـ ﴿وواعدنا موسى ثلاثين ليلة واتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة﴾ [الأعراف:142].

3 ـ ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون. أياماً معدودات، فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر، وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيراً فهو خير له، وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون. شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدىً للناس وبينات من الهدى والفرقان، فمن شهد منكم الشهر فليصمه، ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر، يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر، ولتكملوا العدة، ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون﴾ [البقرة: 183-185].

ويعلق عليها كاشفاً عن وعيه بتعدد مستويات الوضوح، من زيادة البيان والإطناب

(4) السابق، ص: 21.

(5) السابق، ص: 22,28-30.

كما يتبدى من الآيتين الأوليين، إلى البيان الكاشف دون زيادة كما يتبدى في آيات سورة البقرة عن الصيام. فإذا أضفنا إلى ذلك «المجمل» السابق الإشارة إليه أمكن أن نستشف أن النص بوصفه مصطلحاً دلالياً لا يشير إلى مستوى واحد من الوضوح، بل يشير إلى مستويات متفاوتة، وإن كانت تندرج جميعاً تحت دلالة «الوضوح» أو «البيان الأول». يقول الشافعي:

افترض عليهم الصوم، ثم بين أنه شهر، والشهر عندهم ما بين الهلالين، وقد يكون ثلاثين أو تسعاً وعشرين. فكانت الدلالة في هذا كالدلالة في الآيتين، وكان في الآيتين قبله زيادة تبيين جماع العدد. وأشبه الأمور بزيادة تبيين جملة العدد في السبع والثلاث، وفي الثلاثين والعشر، أن تكون زيادة في التبيين، لأنهم لم يزالوا يعرفون هذين العددين وجماعه، كما لم يزالوا يعرفون شهر رمضان[6].

ورغم تفاوت مستويات الوضوح من «زيادة التبيين» إلى مجرد «التبيين الواضح» إلى «المجمل»، يظل مفهوم «النص» كما يطرحه الشافعي يدور في محور الدلالة اللغوية. ومعنى ذلك أن النقلة الدلالية الاصطلاحية لم تضف للدلالة اللغوية شيئاً يذكر، وهو ما يفسر لنا نفور بعض المعاصرين من إطلاق كلمة «النص» على القرآن، متهمين من يفعلون ذلك بارتكاب معصية الخروج على المألوف المتعارف المجمع عليه[7]. وقد ظلت تلك الدلالة الاصطلاحية لكلمة النص هي الدلالة السائدة في

---

(6) السابق، ص: 27-28.

(7) انظر: محمد محمد أبو موسى: التصوير البياني: دراسة تحليلية لمسائل البيان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1980، حيث يشن المؤلف هجوماً حاداً على ما يطلق عليه اسم «النزعة الأعجمية في فهم القرآن»، ويدخل فيها إطلاق اسم «النص» على القرآن، ويرى أننا:

لم نعرف في تاريخ الأمة من سمى كلام الله بغير ما سماه الله من سور وآيات، ولم نعرف أن أحداً من العلماء تناول القرآن من حيث هو نص، لأن هذا مما يستعاذ بالله منه، وإنما تناولوه في كل حال من حيث هو تنزيل من الله العزيز العليم (ص: 19) ولا شك أن المؤلف ينطلق من نزعة أقل ما يمكن أن يقال عنها أنها نزعة مغرقة في «السلفية» العقلية، فالإصرار على استخدام المفردات اللغوية التقليدية، والفزع من استخدام أي مفردات معاصرة، يعكس موقفاً ارتدادياً ـ لا رجعياً فقط، يغمض عينيه عامداً عن تطورات الحياة والفكر والمفاهيم. لكن المثير للأسى حقاً هذا التجاهل ـ ولا نقول الجهل ـ لدلالات كلمة «نص» في اللغة العربية، وتصور أنها كلمة أعجمية، هذا بالإضافة إلى العجز الواضح عن فهم تطور دلالة مفردات اللغة، مع تطور وعي

الخطاب العربي حتى القرن السابع الهجري تقريباً.

3 ـ يقول الزمخشري في سياق تفسير الآية رقم 17 من سورة البقرة:

وقد نص الله على تنزيه ذاته بقوله: ﴿وما أنا بظلام للعبيد وما ظلمناهم، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾. ﴿إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾. ونظائر ذلك مما نطق به التنزيل. أما قوله تعالى: ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم، وعلى أبصارهم غشاوة، ولهم عذاب عظيم﴾، فهي من المتشابه الذي يحتاج للتأويل[8].

وهو إذ يستخدم صيغة الفعل «نص» للدلالة على المحكم الواضح البين الذي لا يحتاج التأويل، يعتبر أن الآية التي تسند فعل ختم القلوب إلى الله، من المتشابه الغامض. وهذا التقابل بين المفهومين: النص والمتشابه، يؤكد أن السياق المعتزلي الذي يتحرك فيه الزمخشري، والذي يضع المحكم الواضح مقابلاً للمتشابه الغامض، ما زال يستخدم الدال «نص» بالمعنى اللغوي/الاصطلاحي الشائع. ولما كان الخلاف بين المعتزلة وخصومهم يجد أحد تجلياته في النزاع حول تحديد المحكم وتعيين المتشابه في القرآن، فمن الطبيعي أن ينازع ابن المنير السني، وضع الزمخشري للآية موضوع الخلاف، في إطار المتشابه الذي يحتاج للتأويل. والأهم من ذلك، في سياق تحليلنا الراهن، أنه ـ ابن المنير ـ يصنفها دلالياً على أساس أنها «نص» لا يحتمل التأويل، ويتهم الزمخشري بأنه:

نزل من منصة النص إلى حضيض تأويله ابتغاء الفتنة ـ فإن الختم فيها مسند إلى الله تعالى [9]نصاً.

4 ـ ويظل استخدام الدال «نص»، بمعنى الواضح البين الذي لا يحتمل التأويل، شائعاً في الكتابة العربية، بما في ذلك الكتابة الصوفية، ويكفينا ابن عربي الصوفي

الجماعة الناطقة بها. ومما يحول الإحساس بالأسى إلى إحساس بالكارثة أن المؤلف من دارسي علم البلاغة، ومن القائمين بتدريسه في جامعة الأزهر العريقة.

(8) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، الجزء الأول، ص: 50.

(9) الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال «على هامش الكشاف»، الجزء الأول، ص: 49.

الأندلسي الشهير (ت: 638 هـ) دليلاً على ذلك. في سياق الحديث عن الزمان وعلاقته بمستويات الوجود المختلفة ومراتبه المتعددة، يفرق الصوفي الكبير بين كلمة «الآن» والفعل «كان» من حيث الدلالة على الزمان، فيرى أن الكلمة «نص» في الدلالة على الزمان، وليس كذلك الفعل لدلالته أحياناً على مجرد الوجود. وعلى ذلك فعبارة «كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان» لا تشير «كان» فيها إلى الزمان، بل تشير إلى مطلق الوجود، وينتفي من ثم التعارض الظاهري بين جزئيها، وهو التعارض الناشيء ـ فيما يرى ابن عربي ـ عن سوء فهم دلالة الفعل «كان» في العبارة. وبالإضافة إلى ذلك يؤكد ابن عربي ـ حرصاً على نفي مقولة الزمان كلية عن الوجود المطلق الكلي للذات الإلهية ـ أن العبارة السابقة لم ترد كلها عن النبي، بل الوارد منها عنه جزؤها الأول فقط «كان الله ولا شيء معه». ثم أدرج الجزء الثاني «وهو الآن على ما عليه كان» في الحديث بعد ذلك، وهو الجزء المسبب لسوء الفهم المشار إليه[10].

هذه التفرقة بين «النصيّ» و «المحتمل»، يطرحها ابن عربي في سياق آخر هو سياق الصراع بين الفقهاء والصوفية حول فهم الشريعة. وفي هذا السياق يطرح ابن عربي مفهوم «ندرة النصوص» وهو المفهوم الذي يسوغ «التأويل» ويجعله لا مجرد أمر مشروع، بل يطرحه بوصفه ضرورة لا غنى عنها. إن الفقهاء الذين يعتمدون في مرجعيتهم الدينية على مجرد النقل عن السابقين والاهتمام بطرق الرواية والتحمل والأداء لا يستطيعون ـ فيما يرى ابن عربي ـ فهم الشريعة وإدراك معناها كما يفهمها أهل الله الذين يأخذون علمهم مباشرة بطريق الاتصال الروحي:

«فإن الفقهاء والمحدثين الذين أخذوا علمهم ميتاً عن ميت، إنما المتأخر منهم هو فيه على غلبة الظن، إذ كان النقل شهادة والتواتر عزيزاً. ثم إنهم إذا عثروا على أمور تفيد الفهم بطريق التواتر، لم يكن ذلك اللفظ المنقول بطريق التواتر نصاً فيما حكموا فيه فإن النصوص عزيزة فيأخذون من ذلك اللفظ بقدر قوة فهمهم فيه،

(10) الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، الجزء الثاني، ص: 692.

ولهذا اختلفوا. وقد يمكن أن يكون لذلك اللفظ في ذلك الأمر فهم آخر يعارضه ولم يصل إليهم. وما لم يصل إليهم. تعبدوا به، ولا يعرفون بأي وجه من وجوه الاحتمالات التي في قوة هذا اللفظ، كان يحكم رسول الله المشرع فأخذه أهل الله عن رسول الله في الكشف على الأمر الجلي والنص الصريح في الحكم، أو من الله بالبينة التي هي عليها من ربهم والبصيرة التي بها دعوا الخلق إلى الله[11].

ولا تقف حدود التفرقة بين «النصيّ» و «الاحتمالي» في خطاب ابن عربي عند طرح مفهوم «ندرة النصوص»، بل تتجاوز ذلك إلى توظيف مفهوم «الاحتمالي» بشكل واسع في تأويله للقرآن والأحاديث النبوية على السواء، خاصة إذا تعلق الأمر بأطروحات لا يتقبلها التأويل السني الرسمي للإسلام، وإذا كان ابن عربي ينطلق من تصور أن «الرحمة» هي الصفة الإلهية التي انفتح بها وجود كل ما سوى الوجود الإلهي، فمن الطبيعي أن يكون مآل هذا الوجود إلى الرحمة الإلهية الشاملة في الختام. ولأن هذا التصور يتعارض مع الفهم السني الرسمي المستند إلى نصوص يعتبرها هذا الفهم قطعية الدلالة بشأن العقاب والعذاب وبالتخليد في النار إلى أبد الآبدين، يلجأ ابن عربي إلى إدراج تلك النصوص في خانة «الاحتمالي»، نافياً عنها صفتها «النصية»:

«لما كانت الصفات نسباً وإضافات، والنسب أمور عدمية، وما ثمّ إلا ذات واحدة من جميع الوجوه، لذلك جاز أن يكون العباد مرحومين في آخر الأمر، ولا يسرمد عليهم عدم الرحمة إلى ما لا نهاية، إذ لا مكروه له (= الله) على ذلك، والأسماء والصفات ليست أعياناً توجب حكماً عليه في الأشياء. فلا مانع من شمول الرحمة للجميع، ولا سيما وقد ورد سبقها للغضب (= ورحمتي سبقت غضبي)، فإذا انتهى الغضب إليها (= الرحمة) كان الحكم لها، فكان الأمر على ما قلناه. لذلك قال تعالى: ﴿ولو شاء ربك لهدى الناس جميعاً﴾ فكأن حكم هذ المشيئة في الدنيا بالتكليف. وأما في الآخرة فالحكم لقوله: ﴿يفعل ما يريد﴾، فمن يقدر أن

(11) السابق، الجزء الأول، ص: 198.

يدل على أنه لم يرد إلا تسرمُد العذاب على أهل النار ولا بد، أو على واحد في العالم كله حتى يكون حكم الاسم: المعذب (بكسر الذال) والمُبلي والمنتقم وأمثاله صحيحاً؟! والمُبلي وأمثاله نسبة وإضافة لاعين موجودة، وكيف تكون الذات الموجودة تحت حكم ما ليس بموجود؟! فكل ما ذكر من قوله: لو شاء، ولئن شئنا، لأجل هذا الأصل، فله الإطلاق. وما ثم نص لا يتطرق إليه الاحتمال في تسرمد العذاب كما لنا في تسرمد النعيم، فلم يبق إلا الجواز، وأنه رحمٰن الدنيا والآخرة. فإذا فهمت ما أشرنا إليه قل تشغيبك، بل زال بالكلية[12]».

4-1 ـ هذه المقابلة بين «النصيّ» و «الاحتمالي» في النسق الفكري الصوفي لابن عربي، تؤكد أن الدال «نص» ظل يستخدم في حقله الدلالي اللغوي الأصلي، أي بمعنى الجلي الواضح الذي لا يحتاج للتأويل. ولعله من الصعب علينا حتى الآن أن نحدد على وجه اليقين متى وكيف حدث التحول الدلالي للكلمة لتدل على ما نقصده منها الآن، أي على البناء اللغوي الذي يتجاوز حد الجملة المفيدة، ولعله مما له دلالة في هذا الصدد أن ندرك أن الخطاب الديني المعاصر حين يتمسك بالمبدأ الفقهي القديم «لا اجتهاد فيما فيه نص»، وحين يعيد إعلانه وطرحه دائماً في وجه أي محاولة للاجتهاد الحقيقي، إنما يعتمد في الواقع على عملية مخادعة دلالية مغرضة. تتمثل هذه المخادعة في استخدام كلمة «نص» للدلالة على «كل» النصوص الدينية ـ القرآن الكريم والأحاديث النبوية ـ بصرف النظر عن الوضوح والغموض. وبعبارة أخرى يخلط الخطاب الديني عن عمد وقصد بين الدلالة القديمة التي استخدمها الفقهاء حين قرروا المبدأ، وبين الدلالة المعاصرة التي تسبق إلى وعي المخاطب العادي، فيترسخ في الذهن «تحريم» الاجتهاد. وإذا أضفنا إلى ذلك أن تحديد ما هو «نص» لا يحتمل التأويل وفصله عما هو محتمل أمر خلافي بين الفقهاء والعلماء ـ كما سلفت الإشارة ـ أدركنا إلى أي حد يريد الخطاب الديني أن يحكم الحصار حول النصوص لينفرد «الكهنوت» بسلطة التأويل والتفسير. ويظل استخدام اللغة القديمة في مناقشة قضايا وهموم معاصرة، إحدى آليات

(12) السابق، الجزء الأول، ص: 163-164.

الخطاب الديني لتعويق مسيرة العقل والعودة بالواقع إلى الوراء، وهي آلية ربما تحتاج إلى دراسة مستقلة.

5 ـ وإذا كنا لا نستطيع أن نجزم يقيناً بكيفية التحول الدلالي الذي حدث للدال «نص» من المعنى القديم إلى المعنى الحديث، فلعل فيما يذكره ابن خلدون (ت: 808 هـ) عن المشتغلين بالفلسفة أنهم كانوا يطلقون على كتاب المنطق لأرسطو اسم «النص»، ما يساعدنا قليلاً على استشفاف جذور التحول. يقول عن نشأة الفلسفة بشكل عام وكيف تحددت مجالاتها، وتهذبت طرقها بظهور كتاب المنطق لأرسطو:

«وتكلم فيه (= المنطق) المتقدمون أول ما تكلموا به جملاً جملاً ومفترقاً، ولم تهذب طرقه ولم تجمع مسائله حتى ظهر في يونان أرسطو، فهذب مباحثه، ورتبت مسائله وفصوله، وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها. ولذلك يسمى بالمعلم الأول. وكتابه المخصوص بالمنطق يسمى «النص»[13].

وسواء كانت هذه التسمية قد حدثت في اليونانية أم لم تحدث، فالمهم عندنا أن الفلاسفة المسلمين فيما يؤكد ابن خلدون أيضاً قد أطلقوا عليه اسم «النص»:

«وتجد الماهر منهم عاكفاً على كتاب «الشفاء» و «الإشارة» و «النجاة» وتلاخيص ابن رشد للنص من تأليف أرسطو وغيره[14]».

قد يمكن أن يقال إن إطلاق اسم «النص» على كتاب المنطق ـ إذا صح ما يقوله ابن خلدون ـ هو من قبيل التسليم بوضوحه ونفي احتماليته، خاصة إذا قورن بكتب أرسطو الأخرى التي اختلفت الشروح حولها وتعددت. وقد يمكن أن يقال أيضاً إنه أطلق عليه اسم «النص» بما هو خطاب في القوانين الكلية التي تضبط عمليات الاستدلال والقياس، من خلال ضبط الاستخدام اللغوي وتكوين القضايا طبقاً للقوانين الدلالية الصارمة. وفي كلتا الحالتين يظل استخدام الدال «نص»، دائراً

---

(13) المقدمة، كتاب التحرير، دار الشعب، مصر، 1372 هـ، 1953 م، ص: 417.

(14) السابق، ص: 460.

في إطار الواضح الجلي، أي دائراً في مجال دلالته الأصلية. ولكن يمكن أن يقال أيضاً أن دلالة كلمة «النص» إشارة إلى كتاب «المنطق» عند المشتغلين بالفلسفة، تتوازى مع دلالة كلمة «الكتاب» التي تدل على «القرآن» داخل دائرة العلوم الدينية، كما تدل على كتاب سيبويه داخل دائرة العلوم اللغوية، وهي التسمية التي يشير بها الإمام الشافعي دائماً إلى مؤلفه الذي اشتهر باسم «الرسالة» في مجال علم الفقه[15]. ومن المحتمل أن المشتغلين بالفلسفة وجدوا في كلمة «نص» بديلاً عن كلمة «الكتاب» تحقيقاً لعدة أهداف: الأول تحاشي ما يوهمه إطلاق اسم الكتاب على منطق أرسطو من تشبيه له بالقرآن. والثاني أن ثمة كتباً أخرى لأرسطو، فتخصيص اسم «النص» للمنطق وإفراده به يميزه عما سواه، ويكشف عن مكانته بالنسبة لها. والهدف الثالث والأخير ـ ولعله الأهم ـ تحقيق الموازاة بين مكانة المنطق بالنسبة لعلوم الحكمة والفلسفة، وبين مكانة كتاب سيبويه بالنسبة لعلوم اللغة، وربما تحقيق الموازاة أيضاً بينه وبين «القرآن» بالنسبة للعلوم النقلية، دون استثارة عداء رجال الدين، خاصة أولئك الذين يقفون من الفلسفة وعلوم الحكمة موقف الرفض الكامل. وأياً كان الأمر فلا شك أن إطلاق كلمة «ألنص» على كتاب كامل، كان بداية النقلة الدلالية من المعنى القديم، إلى المعنى الحديث والمعاصر.

ثانياً: دال «التأويل» والمفهوم الثقافي للنص:

والانتقال من تحليل دال «النص» إلى تحليل دال «التأويل»، معناه الانتقال من مجال اللغة إلى مجال الثقافة العربية قبل الإسلام، بحثاً عن مفهوم للنص بالمعنى الذي نفهمه الآن من كلمة «نص». والمفهوم الذي نبحث عنه واضح أنه مفهوم ضمني نأمل أن ينكشف بتحليل الدال «تأويل»، الذي يمثل الوجه الآخر للنص في فهمنا المعاصر، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى يؤكد حضور الدال «تأويل» في القرآن الكريم ـ أقدم نص عربي موثوق في صحته ـ سبع عشرة مرة، في مقابل غياب الدال «النص» غياباً كاملاً، أن ثمة مفهوماً للنصوص يتجاوز إلى حد كبير

(15) انظر: الرسالة، مقدمة المحقق، ص: 12.

المفهوم من الدال «نص»، كما حللناه في مرة سابقة. والأهم من ذلك من ناحيه ثالثة أن الوصول إلى المفهوم عبر تحليل الدال «تأويل»، قد يسهل مهمتنا في التعامل مع العلوم الدينية، ذلكم أن هذه العلوم ركزت جل جهدها على طرائق الفهم وآليات التأويل كما سلفت الإشارة.

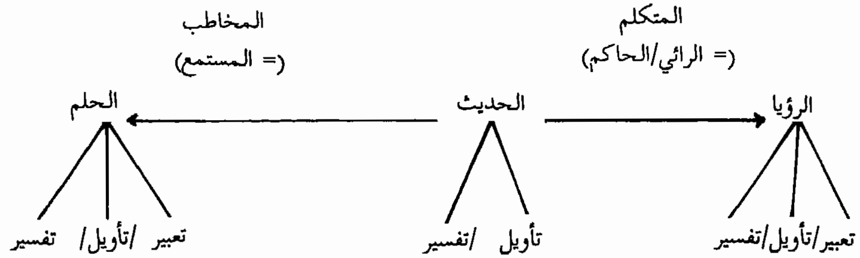
1 ـ تستدعي كلمة «التأويل»، أول ما تستدعي، إلى مجالها الدلالي كلمات من قبيل: «الأحلام» و «الرؤيا» و «الأحاديث». وهذه الكلمات تستدعي بدورها ـ إلى جانب كلمة «التأويل» ـ كلمات أخرى من مثل: «التفسير» و «التعبير». ومعنى ذلك أن ثمة علاقة ارتباط دلالي بين هاتين المجموعتين من الكلمات، بحيث يمكن أن تستدعي إحدى الكلمات في كل مجموعة الكلمات الثلاث المكونة للمجموعة الأخرى، وذلك على النحو التالي، وفقاً لنمطين من العلاقات اللغوية: النمط الأول علاقة الفعل والمفعول، والثاني علاقة الإضافة:

أ ـ أول ـ ... ـ الرؤيا	ب ـ تأويل الرؤيا.
فسّر ـ ... ـ الرؤيا	تفسير الرؤيا.
عبر ـ ... ـ الرؤيا	تعبير الرؤيا.
أوّل ـ ... ـ الحلم	تأويل الحلم.
فسّر ـ ... ـ الحلم	تفسير الحلم.
عبر ـ ... ـ الحلم	تعبير الحلم.
أوّل ـ ... ـ الحديث	تأويل الحديث.
فسر ـ ... ـ الحديث	تفسير الحديث.

وهي كلها علاقات تقع في مجال الاستخدام اللغوي لتلك الدوال، باستثناء العلاقة التي اسقطناها بين «عبَّر» و «حديث»، فلا يقال: «عبر الحديث» ولا «تعبير الحديث». وقبل أن نحاول اكتشاف علة غياب هذه العلاقة، نشير إلى أن نمطي العلاقة المشار إليهما بين عمودي الدوال هما في الواقع شكلان نحويان وظيفيان لعلاقة دلالية واحدة، خاصة إذا أخذنا بتأويل النحاة أنفسهم لعلاقة «الإضافة» تلك

بأنها من قبيل «إضافة المفعول إلى المصدر».

والعلاقة بين الدوال الثلاث التي تحتل موقع المفعول ـ أو المضاف إليه ـ تتحدد على أساس أن الدال «رؤيا» يشير إلى الدال «حلم»، ولكن من منظور المتكلم صاحب الحلم غالباً. وفي مقابل ذلك يدل الدال «حلم» على الرؤيا، ولكن من منظور المراقب المحايد، أو الآخر، سواء قام بدور المؤول والمفسر أم لم يقم. ويتوسط بينهما الدال «حديث»، من حيث يشير إلى المشترك بين صاحب «الرؤيا» وبين الآخر، ذلك أن الحديث بمثابة تحويل للرؤيا من مجال العلامات المرئية إلى مجال العلامات المسموعة، أي إلى مجال اللغة الطبيعية. يؤكد هذا الذي نذهب إليه أن محمداً بن جرير الطبري (ت: 310 هـ) يفسر «تأويل الأحاديث» في سورة «يوسف» بأنها: «ما يؤول إليه أحاديث الناس عمّا يرونه في أحلامهم[16]». ويمكن تمثيل العلاقة بين الدوال الثلاث على النحو التالي:



إن الاستخدام القرآني لمفردات «الرؤيا» و «الأحلام» و «الأحاديث» يؤكد ـ خاصة في سورة يوسف التي تعتمد في بنائها القصصي على الأحلام ـ ما نذهب إليه من فروق بينها. يقول يوسف لأبيه: ﴿يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين﴾، فيرد الأب: ﴿يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك، فيكيدوا لك كيداً، إن الشيطان للإنسان عدو مبين﴾.، ومن المهم ملاحظة

(16) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ط 1، 1960 م، الجزء الخامس عشر، ص: 560.

أن استخدام الدال «رؤياك» من جانب المخاطب/المستمع، بدلاً من الدال «حلمك» يرتبط في سياق القصة بطبيعة المتكلم/الرائي، أي بكونه طفلاً قد لا يدرك الفارق بين «الرؤية» و «الرؤيا» إدراكاً واضحاً [الآيات: 4-5]. لكن الملك حين يقص رؤياه على الملأ من قومه مستفتياً إياهم، يكون ردهم: ﴿أضغاث أحلام، وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين﴾ [الآية: 44]، مستبدلين الدال «أحلام» بالدال «رؤيا» في الخطاب. أما استخدام الدال «حديث» فيشير في الخطاب القرآني ـ في سياق الحديث عن الرؤى والأحلام فقط ـ إلى مدلول محايد لا يتعلق بالمتكلم ولا بالمخاطب. يقول يعقوب ليوسف: ﴿وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث﴾ [الآية: 5]. ويتردد التعبير مرة أخرى في السورة بضمير المتكلم ـ الله ـ: ﴿وكذلك مكنا ليوسف في الأرض ولنعلمه من تأويل الأحاديث﴾ [الآية: 21].

والاستخدام القرآني لمفرادت «التأويل» و «التعبير» في سورة يوسف، يقصر استخدام دال «التعبير» في الدلالة على تأويل «الرؤيا» دون «الأحلام» أو «الأحاديث»، فالملك حين يستفتي قومه في شأن رؤياه يقول: ﴿يا أيها الملأ افتوني في رؤياي إن كنتم للرؤيا تعبرون﴾ [الآية: 43]. وفي مقابل ذلك نجد أن الدال «تأويل» يستخدم مع كل المفردات: «الرؤيا» و «الأحلام» و «الأحاديث»، فالقوم يردون على الملك: ﴿وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين﴾ [الآية: 44]. ويقول يوسف في خاتمة القصة بعد تحقق الحلم: ﴿يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل، قد جعلها ربي حقاً﴾ [الآية: 100]. وارتباط كلمة «التأويل» بكلمة «الأحاديث» أبين من أن نشير إليه استشهاداً، والطبري يفسر عبارة «تأويل الأحاديث» دائماً بأنها تعبير الرؤيا، أو عبارة الرؤيا، وأحياناً يكتفي بالقول بأنها: العبارة[17]. وإذا كانت العبارتان: «تأويل الأحاديث» و «تعبير الرؤيا» عبارتين يمكن أن تحل إحداهما محل الأخرى، فلماذا لا يمكن أن يحل الدال «تعبير» محل الدال «تأويل»، ولا يمكن من ثم أن نقول: «تعبير الأحاديث»، كما نقول: «تأويل الرؤيا».

(17) السابق نفسه، وانظر أيضاً: الجزء السادس عشر، ص: 280,20.

1-1 ـ الخلاف الدلالي بين «الرؤيا» و «الرؤية» من جهة، وبين «رأى» البصرية و «رأى» العلمية ـ بمعنى علم ـ وبينهما وبين «رأى» الحلمية ـ رأى في المنام ـ من جهة أخرى، اختلاف معروف وهام لا شك في ذلك. لكن هذا الاختلاف لا يزيل كلية علاقات الاشتقاق من جذر واحد، فيظل المعنى الحسي ـ رؤية العين ـ حاضراً ـ بدرجات متفاوتة بالطبع ـ في دلالة كل من رأى «العلمية» و «الحلمية» على السواء. ولا شك أن حضور الدلالة الحسية في الأخيرة أعلى من حضورها في العلمية، بدليل أن قابلية العلمية لأن يستبدل بها الدال «علم» لا توجد في «رأى» الحلمية، رغم أن كلا الفعلين يندرج ـ وظيفياً ـ في الأفعال التي تتعدى إلى مفعولين، على خلاف جذرها الذي يتعدى إلى مفعول واحد. ومعنى ذلك أن «الرؤيا» مثلها مثل «الرؤية» تدل على الانطباعات الحسية المباشرة قبل أن تتحول إلى «مدركات» تخضع للتصنيف العقلي، الذي يحولها بدوره إلى معرفة، أي إلى «علم». والفارق بينهما أن «الرؤيا» تدل على الانطباعات التي تتكون من المخيلة أثناء النوم، وهي انطباعات ،يعلم الإنسان أنها تدل على معان وراءها، معان غير مباشرة تحتاج للإفصاح عنها من خلال «العبور» من «ظاهر» الصور المدركة إلى «الباطن» المستكن وراءها، من هنا يتعلق دال «التعبير» بالرؤيا تعلقاً مباشراً صريحاً. لكن عملية «العبور» هذه لا تتم إلا بتحويل الرؤيا «إلى» حديث، أي الانتقال من لغة «الصور» إلى اللغة الطبيعية التي يتشارك فيها كل من الرائي/المتكلم والمفسر/المستمع.

هكذا تكون الرؤى والأحلام في الثقافة العربية نصوصاً دالة، بالمعنى السميوطيقي للنصوص، لكنها نصوص تحتاج للترجمة إلى اللغة الطبيعية قبل أن تصبح موضوعاً للتأويل أو التفسير. إنها مثل اللوحة، أو التمثال، أو قطعة الموسيقى، من حيث تكونها من سلسلة من العلامات غير اللغوية المنظمة تنظيماً خاصاً يجعلها منتجة لدلالة كلية، ليست إلا حاصل تفاعل دلالات العلامات داخل كل منظومة. إنها جميعاً نصوص في اللغات غير الطبيعية، وتحتاج ـ مثل الرؤى والأحلام ـ إلى أن تترجم إلى اللغة الطبيعية في حالة الرغبة في مشاركة الآخرين في فهم «الرسالة» المتضمنة في مثل هذا النمط من النصوص. لكن الرؤى والأحلام تختلف عن تلك

النصوص في كونها لا تقبل المشاركة أصلاً إلا بعد تحويلها إلى «أحاديث»، بحكم أن إدراك علاماتها، وإدراك كيفية تنظيمها، لا يتأتى إلا بالترجمة.

ولأن الترجمة مسألة جوهرية لتعبير الرؤى وتأويل الأحلام، فقد كان الاهتمام بها في الثقافة العربية اهتماماً ملحوظاً، لدرجة أن كتب تفسير الأحلام تقرر أن الرؤيا قد تشابه رؤيا أخرى من حيث الصور ومن حيث تتابعها ـ أي من حيث العلامات ومن حيث تنظيمها ـ لكن هذا التشابه لا يعني أن تأويلهما واحد. ويرجع السبب في اختلاف التأويل رغم التشابه الذي يصل إلى حد التطابق، إلى أمرين: أولهما اختلاف الترجمة، أي اختلاف العلامات اللغوية واختلاف كيفية تنظيمها، والسبب الثاني اختلاف الأشخاص واختلاف طبائعهم[18]. إن المؤول يبني تأويله للحلم على أساس معرفته بشخص الرائي من ناحية، وعلى أساس الترجمة التي يعبر بها الرائي عن رؤياه من ناحية أخرى. ومعنى ذلك أن الترجمة لا تمثل وسيطاً محايداً ينقل الصور الحلمية كما هي، بل للغة الترجمة ـ اللغة الطبيعية ـ تأثير على تأويله، بما أنها إعادة إنتاج للنص الأول ـ للرؤيا ـ تحوله إلى نص آخر، هو «الحديث». لذلك يصح أن يقال «تعبير الرؤيا» وأن يقال «تأويل الرؤيا»، على أساس أنه لا تأويل بلا تعبير، ولا يصح أن يقال «تعبير الحديث»، كما يقال «تأويل الحديث» لأن التأويل يتعلق بالحديث ـ النص اللغوي ـ تعلقاً مباشراً. ومعنى تعلق التأويل في الاستخدام القرآني بكل من الرؤى والأحلام من جهة، وتعلقه بالأحاديث من جهة أخرى ـ مع اختلاف وجهي التعلق ـ أن الرؤى والأحلام نصوص مثلها مثل الأحاديث، وأن اختلاف اللغة لا يخرجها من دائرة النصوص القابلة للفهم والتأويل.

إن «تعبير الرؤيا» إخراج لما في الخيال يتماثل مع «التعبير» عما في النفس، من هنا يمكن أن نقول إن الفهم التراثي للرؤى والأحلام، يتوازى مع فهم المتكلمين للعلاقة بين «المعاني النفسية» ـ التي اعتبرها أكثرهم خاصة الأشاعرة كلاماً وبين الكلام الذي هو بمثابة دليل يشير مجرد إشارة ـ إلى ما في النفس. والفارق بين

(18) انظر: صلاح الراوي: الجوانب الفولكلورية في كتاب حياة الحيوان الكبرى للدميري، رسالة ماجستير مخطوطة، جامعة القاهرة، 1981 م، ص: 301-322.

المتكلمين ومفسري الأحلام يكمن في أن الأخيرين أعطوا للكلام ـ الحديث ـ فعالية خاصة تساهم في إنتاج الدلالة، ولم ينظروا إليه بوصفه وسيطاً محايداً. ولعل ما في هذا التصور من ديناميكية هو الذي مهد المجال أمام المتصوفة ـ خاصة ابن عربي ـ للربط بين النص القرآني، وبنية العالم والوجود، من خلال تصور للعالم يربط بينه وبين الحلم، ويحوله إلى نص يجد «تعبيره» في القرآن. ولأننا سنفرد فقرة مستقلة لمفهوم النص عند ابن عربي نكتفي هنا بما يقوله عن المماثلة بين «تعبير الحلم» والتعبير عن النفس من جهة، وما يقوله عن مطابقة التعبير ـ أو عدم مطابقته ـ للحلم أو عما في النفس من جهة أخرى «وما سُمِّيَ الإخبار عن الأمور عبارة، ولا التعبير عن الرؤيا تعبيراً، إلا لكون المُخْبِر (بالكسر) يعبر بما يتكلم به، أي يجوز بما يتكلم به، من حضرة نفسه إلى نفس السامع، فهو ينقله من خيال إلى خيال، لأن السامع يتخيله على قدر فهمه. فقد يطابق الخيال والخيال، خيالُ السامع مع خيالِ المتكلم، وقد لا يطابق، فإذا طابقه سمِّي فهماً، وإن لم يطابق فليس ذلك بفهم، ثم المحدث عنه قد يحدث عنه بلفظ يطابقه كما هو عليه في نفسه، فحينئذ يسمى عبارة. وإن لم يطابقه كان لفظاً لا عبارة لأنه ماعبر به عن محله إلى محل السامع[19]».

وإذا كان ابن عربي يدور غالباً في دائرة الطبيعة «الاحتمالية» للغة، فإن موقف الثقافة من نصوص الرؤى والأحلام وعلاقتها بتعبيرها اللغوي ـ في اللغة الطبيعية ـ يدور في دائرة إعطاء مركز الثقل والأهمية للتعبير اللغوي، الذي هو موضوع التأويل بشكل مباشر وقصة حلم «ربيعة بن مضر»، التي تتردد في كتب السيرة خير شاهد على أهمية «التعبير»، إذ يروي أنه رأى رؤيا:

«هالته وفظع بها، فلم يدع كاهناً ولا ساحراً ولا عائفاً ولا منجماً من أهل مملكته إلا جمعه إليه، فقال لهم: إني قد رأيت رؤيا هالتني وفظعت بها، فأخبروني بها وبتأويلها، قالوا: اقصصها علينا نخبرك بتأويلها، قال: إن اخبرتكم بها لم أطمئن

(19) الفتوحات المكية، الجزء الثالث، ص: 453-454.

إلى خبركم عن تأويلها، فإنه لا يعرف تأويلها إلا من عرفها قبل أن أخبره بها، فقال له رجل منهم: فإن كان الملك يريد هذا فليبعث إلى سطيح وشق، فإنه ليس أحد أعلم منهما، فهما يخبرانه[20]».

واللافت في هذه القصة أن صاحب الحلم/الرائي لا يطمئن لتأويل رؤياه إذا كان عليه أن يحولها بنفسه إلى «حديث»، بل يريد من المؤول أن يعرف الحلم ويقوم بتأويله في الوقت نفسه. ومعنى ذلك أن تعبير الرؤيا التعبير الصحيح هو الكفيل بالوصول إلى تأويلها الصائب، لذلك لم يحقق مراد الرائي إلا سطيح الكاهن الذي كان جسده ـ من شدة لين عظامه ـ «يدرج كما يدرج الثوب»، فيما يقول ابن خلدون. ولا يكتفي صاحب الحلم بحكاية سطيح للرؤيا وتأويله لها، بل يلجأ إلى شق ابن أنمار ـ كاهن آخر في كفاءة سطيح ـ ليطمئن قلبه للتأويل الذي طرحه سطيح.

وإذا كانت قصة حلم «ربيعة بن مضر» تبرز أهمية «التعبير» لتأويل الحلم، فإن قصة حلم السجينين في سورة يوسف ـ كما يروي تفاصيلها الطبري نقلاً عن بعض الرواة ـ تستبدل بالحلم التعبير ذاته. فطبقاً لهذه المرويات أن يوسف لما دخل السجن قال:

«أنا أعبر الأحلام. فقال أحد الفتيين لصاحبه: هلم نجرب هذا العبد العبراني. فتراءيا له فسألاه من غير أن يكونا رأيا شيئاً. فقال الخَبَّاز: إني أراني أحمل فوق رأسي خبزاً تأكل الطير منه، وقال الآخر: إني أراني أعصر خمراً»[21].

وحين كشف الفتيان ليوسف عن حقيقة أنهما لم يريا شيئاً، وأنهما كانا في الحقيقة يختبرانه، يكون رد يوسف. ﴿قضي الأمر الذي فيه تستفتيان﴾ [الآية: 41]، «قد وقعت الرؤيا على ما أوَّلْتُ ووجب حكم الله عليكما بالذي اخبرتكما به[22]». وليس المهم في هذه المرويات مدى مطابقتها للحقيقة، بقدر ما يهمنا منها ما

---

(20) ابن هشام: السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1970 م، الجزء الأول: ص: 13.

(21) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء السادس عشر، ص: 95-96.

(22) السابق ،نفسه، ص: 107-109.

تعكسه من قدرة «التعبير» وقوته، وقابليته ـ وحده ـ للتحقق العيني في الواقع.. وعند هذه النقطة يصح أن نفترض أن الثقافة العربية ثقافة تحمل مفهوماً للنص أوسع من مفهوم النصوص اللغوية، مفهوماً سميوطيقياً ـ إذا صحت العبارة ـ لكنه مفهوم يجعل السيادة للنصوص اللغوية، فيحتل، «التعبير» من ثم مكانة عالية في هذه الثقافة.

2 ـ لعل الافتراض السابق يتأكد حين نحلل مفهوم «التأويل»، من خلال حصر المجالات التي يمارس فعاليته فيها، وذلك بالإضافة إلى مجال الرؤى والأحلام التي انصب عليها تحليلنا في الفقرة السابقة. فهناك في الاستخدام القرآني لدال «التأويل»: تأويل الطعام [سورة يوسف، الآية: 37]، وهناك: تأويل الأفعال [الكهف، الآية: 78]، وتأويل الكتاب، أو ما ورد فيه من إنذار وتخويف [يونس، الآية: 39]، وتأويل الآيات المتشابهات [آل عمران، الآية: 7]. هذا بالإضافة إلى ورود الدال منقطعاً عن الإضافة تمييزاً منصوباً [النساء، الآية: 59، والإسراء، الآية: 35]. والتأويل ـ فيما يقرر الطبري هو: «التفسير والمرجع والمصير... وأصله من آلَ الشيء إلى كذا، إذا صار إليه ورجع، يؤول أولاً، وأوَّلْتُه أنا: صيرته إليه[23]».

ولذلك تصبح دلالة الكلمة متقطعة عن الإضافة: الجزاء والعاقبة مطلقاً، وتختلف الدلالة جزئياً في حالة الإضافة، فيصبح تأويل الأفعال ـ في قصة موسى والعبد الصالح في سورة الكهف ـ هو الكشف عن دلالتها التي كانت خفية بالنسبة إلى موسى. لقد بدت أفعال العبد الصالح، وتصرفاته، من منظور الأفق الذهني المعرفي لموسى، أفعالاً خرقاء لأنه لم يكن يعرف غايتها وعاقبتها، حتى كشف له العبد الصالح عن تأويلها.

وقد حاول الطبري جهده في تفسير «تأويل الطعام»، الواردة في سورة [يوسف، الآية: 37] فقال: «ويعني بقوله: بتأويله، ما يؤول إليه ويصير ما رأيا في منامهما من الطعام الذي رأيا أنه أتاهما فيه[24]. وهي محاولة مشروعة للربط بين القول والرؤى التي حكى الفتيان أنهما رأياها، لكن سياق القول وصياغته لا تتفق مع تفسير

---

(23) السابق، الجزء السادس، ص: 204-205.

(24) السابق، الجزء السادس عشر، ص: 101.

الطبري، فالسياق سياق التحدث بنعمة الله التي وهبها ليوسف، والصياغة تدل على طعام يرزقه الفتيان، لا طعام يريانه في رؤيا. والأهم من ذلك أن يوسف يُدَلل على قدرته على تأويل الطعام قبل إتيانه. وكل ذلك يدل على أن للتأويل معنى غير ما ذهب إليه الطبري، وهو الكشف عن المصدر لا بيان العاقبة. وما لم يلتفت إليه الطبري أن التأويل هنا ـ بإضافة الطعام إليه ـ ليس من الضروري أن تكون دلالته مثل دلالة «تأويل الأحلام»، بل هي هنا الرجوع إلى المصدر والكشف عن الأساس، وهو من المعاني اللغوية التي عددها الطبري نفسه، فيما نقلنا عنه قبل ذلك.

وأما تأويل المتشابهات من آيات القرآن [آل عمران، الآية: 7]، فواضح من سياق سبب النزول أن المقصود بالمتشابهات: الحروف المقطعة في أوائل السور، وأن الآية وردت مورد الذم والاستهجان لبعض اليهود الذين توهموا أن هذه الحروف تدل ـ بحساب الجمل الذي يقابل فيه كل حرف من حروف اللغة عدداً حسابياً ـ على مدة نبوة محمد وسيادة الدين الذي يدعو إليه[25]. وعلى هذا يكون معنى «التأويل» محاولة اكتشاف دلالة تلك الحروف، لغايات سماها القرآن «ابتغاء الفتنة»، فهي الغاية من اتباع المتشابه ومن التأويل. ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن الآية لا تضع قانوناً عاماً ينهى عن التأويل، وإن كان هذا الفهم قد تم تسييده من قبل بعض الاتجاهات الفكرية في تراثنا، وهي اتجاهات نجد لها امتداداً في مفكري السلطة الدينيين. إن تأويل المتشابهات يجب أن يتم وفقاً لردها إلى «المحكمات» اللاتي «هن أمّ الكتاب»، وهذا هو التأويل المشروع، وما سواه تأويل مذموم بالهوى والرأي والمصلحة الذاتية. والمهم في سياقنا الراهن ـ لأننا سنعود لقضية المحكم والمتشابه عند الحديث عن علم الكلام ـ أن التأويل أداة معرفية، قد يكون موضوعها الرؤى والأحلام، وقد يكون موضوعها الأفعال الإنسانية، وقد يكون موضوعها الأشياء، وقد يكون موضوعها ـ أخيراً ـ النصوص اللغوية. وهذا يؤكد الافتراض الذي ختمنا به الفقرة السابقة، والذي يزعم أن للثقافة العربية مفهوماً للنص بالمعنى السميوطيقي، بل يمكن القول إن تلك الثقافة قد طورت مع الإسلام مفهوماً

---

(25) السابق، الجزء السادس، ص: 169-208.

للنص يشمل الكون كله من أعلى مراتبه إلى أدناها.

3 ـ النص في تعريفه المعاصر: سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كلياً يحمل رسالة. وسواء كانت تلك العلامات علامات باللغة الطبيعية ـ الألفاظ ـ أم كانت علامات بلغات أخرى، فإن انتظام العلامات في نسق يحمل رسالة يجعل منها نصاً. وليس من قبيل الصدفة أن المفردات «عِلْم» و «عالَم» و «علامة» مفردات من جذر لغوي واحد في اللغة العربية. وليس من قبيل الصدفة أيضاً أن كتاب العربية الأكبر، ونصها المهيمن، يسمي نفسه «رسالة»، ويطلق على وحداته الأساسية المكونة للسور ـ الوحدات الأكبر ـ اسم «الآية». والآية ـ فيما يقرر الطبري:

تحتمل وجهين في كلام العرب: أحدهما أن تكون سميت آية، لأنها علامة يعرف بها تمام ما قبلها وابتداؤها، كالآية التي تكون دلالة على الشيء يستدل بها عليه، كقول الشاعر:

ألكني إليها عَمرَك الله يا فتى ... بآية ما جاءت إليك تهاديا

يعني: بعلامة ذلك. ومنه قوله جل ذكره: ﴿ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا وآية منك﴾ [سورة المائدة، الآية: 114] أي علامة منك لإجابتك دعاءنا وإعطائك إيانا سؤلنا.

والآخر منهما: القصة، كما قال كعب بن زهير بن أبي سلمى:

ألا أبلغا هذا المُعَرِّضَ آيةً ... أيقظانَ قال القولَ، إذ قال، أم حَلُم

يعني بقوله «آية»: رسالة مني وخبراً عني، فيكون معنى الآيات:

القصص، قصة تتلو قصة، بفصول ووصول[26].

وإذا كانت «الآية» علامة، والنص: رسالة، فإن الكون كله ـ في الخطاب القرآني ـ سلسلة من العلامات الدالة ـ الآيات ـ على وجود الله، وعلى وحدانيته. ومعنى ذلك أن ثمة نصين: نصاً لغوياً مرسلاً من الله للإنسان، ونصاً غير لغوي ـ

(26) السابق، الجزء الأول، ص: 106.

العالم ـ يمثل رسالة يتجاوب مضمونها مع مضمون الرسالة اللغوية. واستعراض دلالة كلمة «آية» ومشتقاتها في الخطاب القرآني يؤكد ما نذهب إليه. وقد حصر «معجم ألفاظ القرآن الكريم» دلالاتها على الوجه التالي:

الأصل في معنى الآية: العلامة الواضحة، وهو متحقق في كل ما تطلق عليه كلمة «آية»، فسمى خلق الكون آية لأنه علامة على قدرة الله. وسميت معجزات الأنبياء آية لأنها علامة على صدقهم، وعلى قدرة الله.

وسميت العبرة آية لأنها علامة على معاني العظمة والاعتبار.

وقيل لكل جملة في القرآن بين فاصلتين آية، علامة على ما تضمنته من أحكام وآداب، ونحوهما.

وسمي البناء العالي آية لأنه علامة على قدرة بانيه[27].

وفي كثير من آيات القرآن ـ التي يطول بنا المقام إذا استشهدنا بها ـ توجيه للإنسان لكي يقرأ آيات الله في الكون وفي الناس وفي نفسه، وفي هذا التوجيه ما يدل على وجود تصور لتساند النصوص ـ لغوية وكونيه وإنسانية ـ في إنتاج الدلالة المنتجة للرسالة. إن النظر في الملكوت وفي الخلق هو بمثابة قراءة لتأويل الآيات/ العلامات ـ وصولاً إلى دلالتها، وبالمثل يعد تأويل القرآن ـ النص اللغوي ـ موصلاً للرسالة الموجودة ـ سلفاً ـ في الكون. ولا غرابة بعد ذلك كله أن يقرأ ابن عربي القرآن في الكون، كما يقرأ الكون في القرآن، ولا غرابة أيضاً أن يوازي ـ كما سنشرح من بعد ـ بين نص الكون وبين «الحلم»، وأن يوازي كذلك بين «القرآن» و «التعبير» بالمعنى الذي تعرضنا له في الفقرة السابقة. وإذا كان المتكلمون في تقسيمهم لأنواع الأدلة، جعلوا الدلالة اللغوية فرعاً للدلالة العقلية، وجعلوا المعرفة العقلية مترتبة على الإدراكات الحسية، فقد كانوا في الواقع يخوضون في إدراك

---

(27) صادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط 2، 1390 هـ ـ 1970 م، المجلد الأول مادة: أي ي، ص: 73-74. وانظر تفسير الطبري للآيات الواردة في سورة البقرة المتضمنة للكلمة: جامع البيان: الجزء الثاني، ص: 553,397-554، والجزء الثالث، ص: 276,184، الجزء الرابع، ص: 270-271، 471,347، الجزء الخامس، ص: 377,337,317.

«العالـم» الـمكون من علامات/آيات/أدلة، يؤدي «تأويلها» إلى «العالـم». وبما أن دلالة القرآن دلالة لغوية، فإن اكتشاف هذه الدلالة ـ بتأويل العلامات/الآيات ـ لا يمكن أن يتم بمعزل عن إدراك العالـم بالـمعنى السالف. لكن هذه التطورات التالية في صياغة مفهوم للنص من خلال آليات القراءة ظلت مشدودة بخيط خفي لذلك المفهوم الضمني ـ الذي نأمل أن نكون قد استطعنا كشفه وتتبعه ـ في ثقافة ما قبل الإسلام وبداية التطور الإسلامي. وقد يقول قائل: إن الخيط الذي حاولت اكتشافه خيط أمسكت به من آخره وتتبعته من المصب إلى المنبع، وكان الأولى أن نتبعه من المنبع/الأصل إلى المصب في اتجاه تطوره الطبيعي. والحقيقة أنني حاولت تتبع الخيط في مساره الطبيعي، لكنني اعترف في الوقت نفسه أن قراءة السابق في ضوء اللاحق قراءة مشروعة، ما دام الإنسان لا يستطيع ـ مهما حاول ـ أن يتجاوز تراكم الخبرة في تاريخ ثقافته، ليقرأ بداياتها قراءة بريئة تماماً من آثار تلك التراكمات.

إشكالية «المجاز»

النزاع حول الحقيقة

الامر محصور بين رب وعبد، فللرب طريق وللعبد طريق،
فالعبد طريق الرب فإليه غايته، والرب طريق العبد فإليه غايته

ابن عربي، الفتوحات المكية، 147/3

مدخل

يتصور ابن عربي في هذا النص (أعلاه) أنه يحل إشكالية الفكر الديني الإسلامي كله، بل إشكالية الفكر الديني بصفة عامة، ذلك الفكر الذي يتذبذب بين طرفين هما الله من جهة والعالم والإنسان من جهة أخرى. فأولئك الذين ركزوا على جانب العالم والإنسان ـ أي بدأوا بالطبيعة ـ جعلوا من عالم ما وراء الطبيعة عالماً موازياً، تطبق عليه ـ باستخدام آلية القياس ـ قوانين العالم الموضوعي المشاهد والمحسوس. وعند هؤلاء ـ المعتزلة والفلاسفة العقلانيين بشكل عام ـ أصبح مبدأ «قياس الغائب على الشاهد» مبدءاً أساسياً في نسقهم الفكري والفلسفي. وتم التركيز في فهم النصوص الدينية على بعد «التنزل»، أي أن حركة الوحي هي حركة توجه من جانب الله لمخاطبة الإنسان تحقيقاً لسعادته في الدنيا وفي الآخرة على السواء. هذا «التنزل» على مستوى الحركة هو «التنزيل» على مستوى النص الإلهي، وكلاهما يعني أن «الإنسان» أصل الحركة وغايتها، وهذا ما يسميه ابن عربي في النص السابق «فالعبد طريق الرب فإليه غايته». وإذا كان الإنسان في هذا التصور هو الأصل والغاية فمن الطبيعي أن يكون اتصال الرب به اتصالاً يتم وفق آليات الثقافة التي أنتجها، و «اللغة» ـ بكل ما تشتمل عليه من

قوانين في صلبها قانون «المجاز» والتغير في الدلالة ـ في مركز القلب منها.

لكن هناك من ركزوا على جانب «الله» واختاروا الطريق الآخر. وإذا كان أهل الطريق السابق قد بنوا تصورهم وفقاً لحركة العقل المعرفية الطبيعية والتلقائية، الحركة من المحسوس إلى المجرد ومن المدرك إلى المعقول، فقد بنى أهل الطريق الثاني تصورهم بناء على «الأنطولوجيا» الدينية، التي تتصور الوجود حركة دائرية تبدأ من أصل واحد ـ هو الله ـ يتخلق عنه ـ بالتجلي أو بالفيض أو بفعل الخلق من مادة قديمة أو من العدم ـ العالم والإنسان. في البدء كان العالم واحداً، حيث يعيش الإنسان في جنة الرب منعماً، لكن إبليس يغري الإنسان ـ وفقاً لخطة إلهية سابقة ـ بأن يكون إلهاً خالداً إذا أكل من الشجرة الوحيدة التي حرم الرب عليه ثمرها. وهكذا يقع الإنسان في المعصية فيناله عقاب الرب بالخروج من الجنة، والحكم عليه بالسعي في الأرض والشقاء فيها، ومكابدة الصراع ضد القوانين الطبيعية القاهرة من جهة وضد أخيه الإنسان من جهة أخرى. ووفقاً لمعطيات الوحي الإسلامي فقد تقبل الله توبة آدم، ووعده بأن يرسل له بين الحين والآخر رسلاً تكون مهمتهم هداية بني البشر لطريق العودة إلى الجنة التي خرج منها آدم بمعصيته. من هذا المنظور الانطولوجي فالطريق ـ بحسب تعبير ابن عربي: «والرب طريق العبد فإليه غايته»ـ يكون حركة من جانب الإنسان «عودة» إلى «الأصل» ـ الله ـ بالعروج بالمعنى الصوفي. وفي مثل هذا التصور لا يمتلك الإنسان شيئاً، حتى اللغة والثقافة والتراث، فهي وسائل زود الله بها الإنسان حتى يتمكن من اكتشاف طريق العودة إليه، فالله هو الذي عَلَّمَ آدم الأسماء كلها، هو الذي زوده بالعقل ومنحه القدرة على الفعل.. إلخ.

وليس من الضروري حين نتحدث ـ مع ابن عربي عن طريقين، وعن تصورين في إطار الفكر الديني الإسلامي أن نتصورهما طرفي نقيض، فلكل تصور منهما سنده المشروع من معطيات النصوص الدينية الأصلية ـ الكتاب والسنة ـ وكل منهما يمثل طرفاً من الحقيقة الدينية. لذلك لم تهدأ المحاولات والمشروعات الفكرية التي تسعى لجمع التصورين في منظومة فكرية واحدة، تصور أصحابها بدءاً

من أبي الحسن الأشعري (ت: 330 هـ) وانتهاء بابن عربي نفسه (ت: 638 هـ) أنها المنظومة التي تمثل الحقيقة الدينية في كُلِّيتها وتستوعب أطرافها. وأياً كان مردود عمليات الجمع والتوفيق، فالذي لا شك فيه أن «ازدواجية» الحقيقة الدينية في ذاتها لا يعد مسؤولاً وحده عن «افتراق» التصورات إلى حد الصراع اختلاف زاوية النظر أو «تعدد» المداخل للاقتراب من نفس الحقيقة، فهذا تفسير للماء بعد الجهد بالماء من جهة، وهو تفسير أقرب إلى التبرير من جهة أخرى. وحين يتمسك فريق من الناس بجانب من الحقيقة الدينية، ويتمسك فريق آخر بجانب آخر من نفس الحقيقة، فلا بد لتفسير هذا الخلاف من الابتعاد عن الظاهرة موضوع الخلاف والبحث عن أسبابه في حياة الناس أنفسهم وما يحكمها من قوانين تحدد حركتهم وتصوغ فكرهم. إنها الحياة الاجتماعية بكل أبعادها الاقتصادية والسياسية والفكرية هي المفسرة للخلافات الفكرية، وبالأخص للخلافات الفكرية الدينية.

وإشكالية «المجاز» في الفكر الإسلامي العربي من الإشكاليات التي لا يمكن دراستها معزولة عن سياق الخلاف العام الذي حدده ابن عربي في «الطريقين» سالفي الذكر: فالبدء من «الله» يجعل «الحقيقة» هناك، بينما يكون العالم الذي نحياه هو عالم «المجاز»، والعكس صحيح، بمعنى أن البدء من عالمنا هذا يجعله عالم «الحقيقة» بينما يكون «المجاز» سمة عالم ما وراء الطبيعة. ومعنى ذلك أن اختلافات المختلفين حول المجاز ليست مجرد خلافات لغوية أو مجرد خلافات فكرية إيديولوجية، بل هي خلافات تمتد إلى «رؤية العالم» في عمقها الحقيقي. وحين نقول «رؤية العالم» فإنما نعني اختيار جانب واحد من جانبي الحقيقة الدينية «المزدوجة» والتركيز عليه دون إهمال الجانب الآخر إهمالاً تاماً، وهو الاختيار الكاشف عن الفرق بين المسلمين الذين يصرون على الحياة «في» العالم، وبين أولئك الذين يعتبرون هذا العالم مجرد «معبر» أو «مجاز» ـ بالمعنى اللغوي الأصلي من جاز: يجوز، بمعنى: عبر ـ للعالم الآخر، عالم الحقائق الأزلية الثابتة. ومعنى ذلك أن إشكالية «المجاز» ليست إشكالية تراثية تنتسب للتاريخ فقط، ولكنها إشكالية ذات حضور مختلف المستويات في الخطاب الديني المعاصر، وذلك

بحكم «جوهريتها» في صياغة «رؤية العالم» التي يتبناها هذا الخطاب.

من هنا تتطلب الإشكالية العودة إلى دراستها مجدداً، لا للكشف عن «رؤية العالم» الضمنية في هذا الموقف أو ذاك فقط، وإنما ـ وهذا هو الأهم ـ للكشف عن الامتدادات التراثية لمواقف الخطاب الديني المعاصر. وهذا ما تحاول هذه الدراسة رصده وتتبعه من خلال رصد الجوانب المختلفة لإشكالية المجاز، لا بوصفها إشكالية لغوية بلاغية فحسب، بل بوصفها إشكالية ذات مستوى أعمق من المستوى الذي تم تناوله من خلالها حتى الآن في معظم الدراسات، بما فيها دراساتي السابقة عن الموضوع.

1 ـ المجاز: معركة الوجود الاجتماعي على أرض البلاغة

لعل جهما بن صفوان (ت: 128 هـ) يعد أول من طرح إشكالية المجاز من الزاوية التي نتناولها هنا، نعني زاوية النظر إلى العالم الذي نحيا فيه ـ العالم الطبيعي والإنساني ـ بوصفه عالم «المجاز» في مقابل عالم «الحقيقة» الإلهي الماروائي. فقد ذهب إلى القول «أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنما فَعَلَ ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله ـ سبحانه ـ إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً بذلك، كما خلق له طولاً كان به طويلاً، ولوناً كان به متلوناً»[1]. في مثل هذا التصور تنتفي عن العالم الذي نعيش فيه كل صفات الفعالية والحركة، على المستويين الطبيعي والإنساني على السواء، فالله هو الفاعل لحركة الشجرة ـ نموها ـ وهو الفاعل لدوران الفلك، وهو كذلك الفاعل لحركة الشمس. هذا على المستوى الطبيعي، فإذا انتقلنا للمستوى الإنساني نجد أن فعالية الإنسان ـ كما تتمثل في

(1) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط 2، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1969 م)، ج 2، الجزء الأول، ص 338. وانظر أيضاً: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح)، ص 211-212.

قدرته على الفعل ـ فعالية مستعارة ممنوحة له لا دخل له فيها مثل طوله ولونه، بمعنى أنها شيء عارض مؤقت وليست خصيصة من الخصائص الجوهرية للإنسان. ولا تتمثل خطورة هذا التصور في «إهدار قوانين الطبيعة» وما يترتب على ذلك من عزل الإنسان عن إمكانية فهمها واستثمارها لصالحه فقط، فالأخطر من ذلك ما يؤدي إليه من «نفي» للإنسان ولعالمه نفياً شبه تام بحصره داخل دائرة «المجاز».

ولم يكن عبد القاهر الجرجاني (ت: 471 هـ) اللغوي البلاغي يناقش مفهوم «المجاز» بمعزل عن التصور السابق، خاصة في إصراره على التفرقة بين المجاز إذا كان من جهة اللغة، المجاز اللغوي، وبينه إذا كان من جهة العقل، المجاز العقلي. ولما كنا قد ناقشنا أسباب تفرقته تلك في دراسة سابقة، فإننا نكتفي هنا ببيان أوجه التشابه بين التصور السابق والتصور الذي ينطلق منه عبد القاهر[2]. يقول تعليقاً على الشاهد الشعري:

أشابَ الصغير وأفنى الكبير   كرُّ الغداةِ ومرُّ العَشِي

«المجاز واقع في إثبات الشيب فعلاً للأيام ولكر الليالي وهو الذي أزيل عن موضعه الذي ينبغي أن يكون فيه، لأن من حق الإثبات ـ أعني إثبات الشيب فعلاً ـ ألا يكون إلا مع أسماء الله تعالى، فليس يصح وجود الشيب فعلاً لغير القديم سبحانه، وقد وجه في البيتين كما ترى إلى الأيام، والليالي، وذلك مما لا يثبت له فعل بوجه، لا الشيب ولا غير الشيب»[3]. وفي سجال طويل وشاق ـ ومرهق للقارىء ـ يشتبك عبد القاهر مع معارض لرأيه لا يرى مبرراً للفصل والتقسيم في «المجاز» إلى لغوي وعقلي، يكشف عبد القاهر عن جذر الإيديولوجية التي ينطلق منها في فهمه لطبيعة المجاز. والقارىء لكتب عبد القاهر يستطيع أن يكتشف بعد تأمل طويل أن هناك حرصاً على التفرقة في المجاز بين المجاز إذا كان في الاسم

(2) انظر: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة كتابات نقدية رقم 10، أغسطس 1991 م)، ص 123-150.

(3) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، ط 1، (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1972 م)، ج 2، الجزء الثاني، ص 244.

وبينه إذا كان في الفعل. وهو تقسيم يبدأ في تفرقته بين الاستعارة إذا كانت في الاسم وبينها إذا كانت في الفعل: «وإذا تقرر أمر الاسم في كون استعارته على هذين القسمين (= الاستعارة التحقيقية والاستعارة التخييلية) فمن حقنا أن ننظر في الفعل هل يحتمل هذا الانقسام؟ والذي يجب العمل عليه أن الفعل لا يتصور فيه أن يتناول ذات شيء كما يتصور في الاسم، ولكن شأن الفعل أن يثبت المعنى الذي اشتق منه للشيء في الزمان الذي تدل صيغته عليه، فإذا قلت: ضرب زيد، أثبت الضرب لزيد في زمان ماضٍ، وإذا كان كذلك فإذا استعير الفعل لما ليس له في الأصل فإنه يثبت له باستعارته له وصفاً هو شبيه بالمعنى الذي ذلك الفعل مشتق منه. بيان ذلك أن تقول: نطقت الحال بكذا، وأخبرتني أسارير وجهه بما في ضميره، وكلمتني عيناه بما يحوي قلبه، فتجد في الحال وصفاً هو شبيه بالنطق من الإنسان، وذلك أن الحال تدل على الأمر، ويكون فيها أمارات يعرف بها الشيء كما أن النطق كذلك. وكذلك العين فيها وصف شبيه بالكلام، وهو دلالتها بالعلامات التي تظهر فيها وفي نظرها، وخواص أوصاف يتحدد بها ما في القلوب من الإنكار والقبول... ... ... وإذا كان أمر الفعل في الاستعارة على هذه الجملة رجع بنا التحقيق إلى أن وصف الفعل بأنه مستعار حكم يرجع إلى مصدره الذي اشتق منه. فإذا قلنا في قولهم: نطقت الحال، أن نَطَقَ مستعار فالمعنى أن النطقَ مستعارٌ، وإذا كانت الاستعارة تنصرف إلى المصدر كان الكلام فيه على ما مضى (= أي إلى تقسيم الاستعارة في الاسم إلى تحقيقية وتخييلية)»[4].

والقراءة المتعجلة للنص السابق توهم أن جُلَّ هَمِّ عبد القاهر هو رد دلالة الفعل إلى دلالة المصدر وصولاً إلى التسوية بين الاستعارة في الأسماء والاستعارة في الأفعال، لكن القراءة المتأنية تكشف الرابطة بين هذا النص عن الاستعارة وبين حرص عبد القاهر على التفرقة بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي. والمتأمل للأمثلة الواردة في النص للاستعارة في الأفعال يجد أن جميعها مما يندرج تحت مفهوم

(4) المرجع السابق، الجزء الأول، ص 144-146.

«المجاز العقلي» الذي يقع في «الإثبات» دون المثبت حسب تحديده. وعبد القاهر يؤكد ذلك حين يجعل الاستعارة في الفعل تكون تارة من جهة الفاعل وتارة تكون من جهة المفعول، بمعنى أن علاقات الإسناد ـ الإثبات ـ هي التي تحدد استعارية الفعل: «ومما تجب مراعاته أن الفعل يكون استعارة مرة من جهة فاعله الذي رفع به ومثاله ما مضى (= في النص السابق) ويكون استعارة من جهة مفعوله، وذلك نحو قول ابن المعتز:

جُمِعَ الحَقُّ لنا في إمامٍ قَتَلَ البُخْلَ وأحيا السَّمَاحا

فقتل وأحيا: إنما صارا مستعارين بأن عُدِّيا إلى البخل والسماح، ولو قال: قتل الأعداء وأحيا الأحباب لم يكن قَتَلَ استعارة بوجه، ولم يكن أحْيا استعارةً على هذا الوجه(5).

وعلينا أن نلاحظ ـ إضافة إلى ذلك ـ أن رد «الفعل» إلى «الوصف» يكاد يكون تكراراً لما سبق أن قاله جهم بن صفوان عن خلق الله لفعل الإنسان ومنحه له كما خلق له صفاته.

ليست التفرقة بين الاستعارة في الاسم والاستعارة في الفعل إذن مجرد تفرقة تصنيفية تهدف إلى رد دلالة الفعل إلى دلالة الاسم، بل هي تفرقة تصوغ بالأساس الفارق بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي. إن الخلاف بين عبد القاهر والخصم الذي يساجله بالرد على اعتراضاته المتخيلة خلافٌ في الحقيقة حول دلالة «الفعل»، إذ يذهب الخصم إلى اقتراح التسوية بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي على أساس أن: «الفعْلَ الذي هو مصدر فَعَلَ قد وُضِعَ في اللغة للتأثير في وجود الحادث، كما أن الحياة موضوعة للصفة المعلومة، فإذا قيل: فَعَلَ الربيعُ النور جُعِل تعلُّق النور في الوجود بالربيع من طريق السبب والعادة فعلاً، كما تجعل خضرةَ الأرض وبهجتها حياةً، والعلمَ في قلبِ المؤمن نوراً وحياةً (= في قوله تعالى: ﴿أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس﴾. (الآية 122 من سورة الأنعام)، وإذا

(5) السابق، ص 146.

كان كذلك كان المجاز في أن جعل ما ليس بفعل فعلاً، وأطلق اسم الفعل على غير ما وضع له في اللغة كما جعل ما ليس بحياة حياة وأجرى اسمها عليه، فإذا كان ذلك مجازاً لغوياً فينبغي أن يكون هذا كذلك»(6).

وفي رد عبد القاهر على اقتراح الخصم تستبين لنا مسألتان أساسيتان: الأولى منهما تأكيد عبد القاهر لما سبق له قوله في باب الاستعارة من أن الاستعارة ـ أو المجاز ـ في الأفعال لا تنكشف إلا من خلال الإسناد ـ الإضافة ـ سواء من جهة الفاعل أو من جهة المفعول، أي من خلال التركيب. والمسألة الثانية أن مجاز الأفعال ـ دون مجاز الأسماء ـ هو محور الجدل والخلاف، الأمر الذي يكشف عن ارتباط القضية برمتها بقضية نفي تعلق الأفعال الموجودة في العالم بكل من الطبيعة والإنسان، وجعلها خالصة لله وحده. ومن الضروري الإشارة إلى أن عبد القاهر في رده على الخصم يكاد يتقمص شخصية المتكلم ـ نسبة إلى علم الكلام ـ ولغته، متخلياً عن شخصية اللغوي البلاغي. يقول فيما يتصل بالمسألة الأولى: «إن الذي يدفع هذه الشبهة أن تنظر إلى مدخل المجاز في المسألتين، فإذا كان يدخلهما من جانب واحد فالأمر كما ظننت وإن لم يكن كذلك استبان لك الخطأ في ظنك. والذي يبين اختلاف دخوله فيهما أنك تحصل على المجاز في مسألة الفعل بالإضافة (= الإسناد) لا بنفس الاسم (= الفعل المؤول إلى معنى المصدر كما سبق) فلو قلت أثبت النورَ فعلاً لم تقع في مجاز لأنه فعل لله تعالى، وإنما تصير إلى المجاز إذا قلت: أثبت النور فعلاً للربيع. وأما في مسألة الحياة فإنك تحصل على المجاز بإطلاق الاسم فحسب من غير إضافة، وذلك قولك: أثبت بهجة الأرض حياة أو جعلها حياة. أفلا ترى المجاز قد ظهر لك في الحياة من غير أن أضفتها إلى شيء، أي من غير أن قلت لكذا. وهكذا إذا عَبَّرت بالنفي تقول في مسألة الفعل: جعل ما ليس بفعل للربيع فعلاً له، وتقول في هذه: جعل ما ليس بحياة حياة، وتسكت، ولا تحتاج أن تقول: جعلت ما ليس بحياة للأرض حياة للأرض، بل لا معنى لهذا الكلام لأنه يقتضي أنك أضفت حياة حقيقية إلى الأرض

(6) السابق، الجزء الثاني، ص 247.

وجعلتها مثلاً تحيا بحياة غيرها وذلك بين الإحالة»[7].

ولا يقبل منا عبد القاهر أن نقول له: إن المجاز في قوله: ﴿وأحيينا به الأرض﴾ لا يتحقق إلا بتعدي الفعل إلى المفعول به «الأرض»، والدليل على ذلك أننا لو استبدلنا بالأرض كلمة أخرى، المَيِّت مثلاً، لتحولت الجملة من المجاز إلى الحقيقة. والسبب في عدم قبول عبد القاهر لمثل الكلام المبني على منطقه هو أنه مشغول بقضية نفي الأفعال عن الطبيعة والإنسان، وهذا هو محور المسألة الثانية التي يكشفها رده على خصمه المتخيل: «ومما يجب ضبطه في هذا الباب أن كل حكم يجب في العقل وجوباً حتى لا يجوز خلافه فإضافته إلى دلالة اللغة وجعلُه مشروطاً فيها محالٌ، لأن اللغة تجري مجرى العلامات والسمات ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلاً عليه وخلافه.. فمن ذهب يدعي أن في قولنا «فعل وصنع» ونحوه دلالةً من جهة اللغة على القادر فقد أساء من حيث قصد الإحسان، لأنه ـ والعياذ بالله ـ يقتضي جواز أن يكون ههنا تأثيرٌ في وجود الحادث لغير القادر حتى يحتاج إلى تضمين اللفظ الدلالة على اختصاصه بالقادر، وذلك خطأ عظيم. فالواجب أن يقال: الفعل موضوع للتأثير في وجود الحادث في اللغة والعقل قد قضى وبت الحكم بأن لاحَظَّ في هذا التأثير لغير القادر. وما يقوله أهل النظر (= المتكلمون والفلاسفة) ـ من أن من لم يَعْلَم الحادث موجوداً من جهة القادر عليه فهو لم يَعْلَمْه (= لم يعلم كونه فعلاً) ـ لا يخالف هذه الجملة، بل لا يصح حق صحته إلا مع اعتبارها. وذلك أن الفعل إذا كان موضوعاً للتأثير في وجود الحادث، وكان العقلُ قد بين بالحجج القاطعة والبراهين الساطعة استحالة أن يكون لغير القادر تأثيرٌ في وجود الحادث، وأن يقَعَ شيء مما ليس له صفةُ القادر، فمن ظنَّ الشيء واقعاً من غير القادر فهو لم يَعْلَمه فعلاً، لأنه لا يكون مستحقاً هذا الاسم حتى يكون واقعاً من غيره. ومن نسب وقوعه إلى ما لا يَصِحُّ وقوعُه منه ولا يتصور أن يكون له تأثيرٌ في الوجود وخروجه من العدم فلم يَعْلَمْه واقعاً من شيء البتة. وإذا لم يعلمه واقعاً من شيء لم يعلمه فعلاً، كما أنه من لم يعلمه كائناً بعد

---

(7) السابق نفسه.

أن لم يكن، لم يعلمه واقعاً ولا حادثاً فاعرفه»[8].

ويبقى الفارق بين عبد القاهر وبين جهم بن صفوان فارقاً في الدرجة لا في النوع، أو بعبارة أخرى هو الفارق بين «الجبرية» و «الأشعرية». وإذا كان الأشاعرة قد حاولوا التوفيق والتوسط بين نفي الجبرية لقدرة الإنسان نفياً كاملاً وبين إثباتها إثباتاً كاملاً من جانب المعتزلة ـ أهل العدل ـ فإن توسطهم ذاك قد جعلهم يقتربون من المعتزلة في الإقرار بأهمية المجاز، وفي توظيفه آلية جوهرية أساسية من آليات التأويل. وانحصر الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في تحديد المجالات التي توظف فيها آلية المجاز، فحيث عَمَّمها المعتزلةُ لإزالة التناقض بين النقل والعقل قصرها الأشاعرة على مجال نفي صفات التشبيه الواردة في النصوص الدينية. من هنا نفهم حرص عبد القاهر على إثبات المجاز في اللغة بشكل عام، كما نفهم هجومه المزدوج على من يطلق عليهم «المُفْرِطين» ويعني بهم المعتزلة الذين بالغوا ـ في زعم عبد القاهر ـ في استخدام آلية المجاز، وهجومه كذلك على «المُفَرِّطين» ـ بتشديد الراء ـ أي الذين ينكرون المجاز ويتمسكون بالمعاني الحرفية لآيات الصفات: «ومن قدح في المجاز وهمَ أن يصفه بغير الصدق فقد خَبطَ خَبطْاً عظيماً وتهدَّف لما لا يخفي. ولو لم يجب البحثُ عن حقيقة المجاز والعناية به حتى تُحَصَّل ضروبه وتُضْبَط أقسامُه إلا السلامة من مثل هذه المقالة، والخلاص مما نحا نَحْوَ هذه الشبهة، لكان من حق العاقل أن يتوفر عليه، ويصرف العناية إليه. فكيف وبطالب الدين حاجةٌ ماسةٌ إليه من جهات يطول عدها، وللشيطان من جانب الجهل به مداخلُ خفية يأتيهم منها فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون، ويلقيهم في الضلالة من حيث ظنوا أنهم يهتدون؟ وقد اقتسمهم البلاءُ فيه من جانبي الإفْرَاط والتَّفْريط، فمن مغرور مُغْرى بنفيه دفعة، والبراءة منه جملة، يشمئز من ذكره وينبو عن اسمه، يرى أن لزوم الظواهر فرْضٌ لازم، وضرب الخيام حولها حتمٌ واجب، وآخر (= المعتزلي) يغلو فيه ويُفْرط، فيعدل عن الظاهر والمعنى عليه، ويسوم نفسه

(8) السابق، ص 248-249.

التعمق في التأويل ولا سبب يدعو إليه»[9].

2 ـ التأويل: الوجه الآخر للمجاز

وإذ يصبح التأويل هو الوجه الآخر للمجاز، يتحول التأويل في فكر عبد القاهر البلاغي إلى مقولة تصنيفية تتحدد على أساسها الفروق الدقيقة للأنماط البلاغية. إن الفارق بين الاستعارة التحقيقية والاستعارة التخييلية ـ مثلاً ـ فارق في درجة «التأويل» المطلوبة في كل منهما للوصول إلى الدلالة والنفاذ إليها. ففي الاستعارة التحقيقية يشير الاسم المستعار إلى مدلول ثابت معلوم يتناوله تناول الصفة للموصوف، كما يقول عبد القاهر: «وذلك قولك رأيت أسداً، وأنت تعني رجلاً شجاعاً، ورنت لنا ظبية ـ وأنت تعني امرأة ـ وأبديت نوراً، وأنت تعني هدى وبياناً وحجة، وما شاكل ذلك. فالاسم في هذا كله كما تراه مُتَنَاوِلاً شيئاً معلوماً يمكن أن يُنَصَّ عليه فيقال أنه عنى بالاسم وكنى به عنه، ونقل عن مسماه الأصلي، فجعل اسماً له على سبيل الاستعارة والمبالغة في التشبيه»[10]. ومعنى ذلك أننا لا نحتاج في الاستعارة التحقيقية إلى كد الذهن والتعميق في «التأويل» وصولاً إلى الدلالة، لأنها تعتمد علاقة المشابهة المباشرة في إنتاج دلالتها.

والاستعارة التخييلية ـ على العكس من ذلك ـ لا تعتمد علاقة المشابهة المباشرة، ولا يشير الاسم المستعار فيها إلى مدلول ثابت معلوم، فهي تحتاج من المتلقي ـ من ثم ـ إلى كد الذهن وإعمال الفكر والتعمق في «التأويل». إن «اليد» في قول لبيد:

وغَـدَاة رِيـحٍ قَـدْ كَـشَـفْـتُ وقَـرَّةٍ   إذ أصبَحَتْ بِيَدِ الشَّمَالِ زِمامُهَا

لا تشير إلى مشار إليه معلوم: «يمكن أن تُجْري اليدُ عليه، كإجرائك الأسد والسيف على الرجل في قولك: انبرى لي أسدٌ يزأر، وسَلَلْتُ سيفاً على العدو لا

---

(9) السابق، ص 261.

(10) السابق، الجزء الأول، ص 138.

يُقَلّ... لأن معك في هذا كله ذاتاً يُنصُّ عليها، وترى مكانها في النفس، إذا لم تجد ذكرها في اللفظ. وليس لك شيء من ذلك في بيت لبيد، بل ليس أكثر من أن تخيل إلى نفسك أن الشمال في تصريف الغداة على حكم طبيعتها كالمدبر المصرف لما زمامه بيده، ومقادته في كفه، وذلك لا يتعدى التخيل والوهم والتقدير في النفس»[11]. ومما يؤكد الحاجة إلى «التخيل والوهم»، وما يقترن بهما من الحاجة إلى «التأويل»، أن وجه المشابهة في الاستعارة التخييلية لا يتأتى بنفس الوضوح ودرجة البساطة التي يتأتى من خلالهما في الاستعارة التحقيقية: «وإنما يتراءى لك التشبيه بعد أن تخرق اليه ستراً، وتعمل تأملاً وفكراً، وبعد أن تغير الطريقة، وتخرج عن الحذو الأول»[12].

وخلاصة ما يريد أن ينتهي إليه عبد القاهر أن فيصل التفرقة بين نمطي الاستعاري في الاسم هو «التأويل» الذي يعد آلية لكشف دلالة النمط الثاني ـ التخييلية ـ بينما لا يحتاج النمط الأول ـ التحقيقية ـ إليها. وليس أدل على ذلك من أن عدم الوعي بهذا الفارق يؤدي إلى التمسك بظواهر النصوص التي تحتاج إلى «التأويل»، الأمر الذي يفضي إلى الضلال الديني: «واعلم أن إغفال هذا الأصل الذي عرفتك من أن الاستعارة لا تكون على هذا الوجه الثاني كما تكون على الأول مما يدعو إلى مثل هذا التعمق، وأنه نفسه قد يكون سبباً إلى أن يقع قوم في التشبيه، وذلك أنهم إذا وضعوا في أنفسهم أن كل اسم مستعار فلا بد أن يكون هناك شيء يمكن الاشارة إليه يتناوله في حال المجاز كما يتناول النور مسماه في حال الحقيقة، ثم نظروا في مخرج قوله تعالى: ولتصنع على عيني، واصنع الفلك بأعيننا، فلم يجدوا للفظة العين ما يتناوله على حد تناول النور مثلاً للهدى والبيان، ارتبكوا في الشك وحاموا حول الظاهر، وحملوا أنفسهم على لزومه، حتى يفضي بهم إلى الضلال البعيد وارتكاب ما يقدح في التوحيد، ونعوذ بالله من الخذلان»[13].

(11) السابق، ص 139.

(12) السابق،140.

(13) السابق، ص 143.

وتكاد مقولة «التأويل» تستوعب تصنيفات عبد القاهر للاستعارة والتشبيه، فهو في تصنيفه لأنماط الاستعارة يعتمد معيار المباشرة وعدم المباشرة في وجه الشبه، وهو المعيار الذي كشفنا عن بعده التأويلي في النصوص السابقة. يقرر عبد القاهر أن: «الاستعارة تعتمد التشبيه أبداً»[14]، لكن وجه الشبه يتفاوت قرباً وبعداً، وتتحدد قيمة الاستعارة على أساس هذا التفاوت، فكلما كان وجه الشبه قريباً كلما قلت قيمة الاستعارة، وتتزايد قيمتها كلما كان وجه الشبه بعيداً. فأدنى ضروب الاستعارة: «أن يرى معنى الكلمة المستعارة موجوداً في المستعار له من حيث عموم جنسه على الحقيقة، إلا أن لذلك الجنس خصائص ومراتب في الفضيلة والنقص، والقوة والضعف. فأنت تستعير لفظ الأفضل لما هو دونه»[15]. أما إذا كان وجه الشبه الذي تعتمد عليه الاستعارة يتجاوز الجنس الواحد إلى جنسين مختلفين فإن الاستعارة في هذه الحالة تتميز عن النمط السابق تميزاً جزئياً. لذلك يرى عبد القاهر أن هذا الضرب الثاني «يشبه.. الضرب الذي مضى وإن لم يكن إياه، وذلك أن يكون الشبه مأخوذاً من صفة هي موجودة في كل واحد من المستعار له والمستعار منه على الحقيقة، وذلك قولك: رأيت شمساً، تريد إنساناً يتهلل وجهه كالشمس، فهذا له شبه باستعارة (طار) لغير ذي الجناح (= أي النمط الأول من الاستعارة)، وذلك أن الشبه مراعي في التلألؤ وهو كما يعلم موجود في نفس الإنسان المتهلل لأن رونق الوجه الحسن في حس البصر مجانس لضوء الأجسام النيرة»[16].

ولعلنا لاحظنا أن الضربين السابقين من الاستعارة أقرب إلى الحقيقة منهما إلى المجاز، وذلك لاعتماد وجه الشبه فيهما على ما يدرك بالحس دون ما يدرك بالعقل. والمقارنة بين وسيلتي الإدراك لا بد أن تعلي من العقلي على حساب الحسي. فالعقل هو أداة التفكر والتأمل والتدبر، أو بعبارة أخرى هو أداة «التأويل». لذلك كله يضع عبد القاهر الاستعارة التي تعتمد على الصورة العقلية في بناء

(14) السابق، ص 148.

(15) السابق، نفسه.

(16) السابق، ص 157.

علاقات المشابهة تحت عنوان «الصميم الخالص من الاستعارة»، مشيراً بهذا إلى قيمة الضربين الأول والثاني وأنهما أقرب إلى العامي المبتذل. ولذلك يحرص عبد القاهر على الاهتمام بهذا الضرب الثالث وتحديد أقسامه وفروعه تحديداً دقيقاً: «واعلم أن هذا الضرب هو المنزلة التي تبلغ عندها الاستعارة غاية شرفها، ويتسع لها كيف شاءت المجال في تفننها وتصرفها. وههنا تخلص لطيفة روحانية، فلا يبصرها إلا ذوو الأذهان الصافية، والعقول النافذة، والطباع السليمة، والنفوس المستعدة لأن تعي الحكمة، وتعرف فصل الخطاب. ولها ههنا أساليب كثيرة، ومسالك دقيقة مختلفة. والقول الذي يجري مجرى القانون والقسمة يغمض فيها، إلا أن ما يجب أن تعلم في معنى التقسيم لها أنها على أصول: أحدها: أن يؤخذ الشبه من الأشياء المشاهدة والمدركة بالحواس على الجملة للمعاني العقلية. وثانيها: أن يؤخذ الشبه من الأشياء المحسوسة لمثلها إلا أن الشبه مع ذلك عقلي. وثالثها: أن يؤخذ الشبه من المعقول للمعقول»(17).

ورغم أن عبد القاهر يعتمد في تقسيمه السالف للاستعارة على تقسيمه لعلاقات المشابهة، فإنه يعود ليكرر نفس التقسيم تقريباً في حديثه عن أنماط التشبيه. والفارق بين التقسيمين أنه في الاستعارة يعتمد على ثنائية الحسي/العقلي، بينما يستخدم في تقسيم أنماط التشبيه مقولة «التأويل»، التي سبق أن استخدمها معياراً للتفرقة بين الاستعارة التحقيقية والاستعارة التخييلية. ولما كانت ثنائية الحسي/العقلي تحيل بطريقة غير مباشرة لمعيار «التأويل»، فمعنى ذلك أن مقولة «التأويل» ـ التي هي الوجه الآخر لمقولة «المجاز» ـ قد أصبحت مقولة تصنيفية تساهم في بناء العلم، علم البلاغة. يجري تقسيم التشبيه على النحو التالي: «اعلم أن الشيئين إذا شبه أحدهما بالآخر كان ذلك على ضربين: أن يكون من جهة أمر لا يحتاج فيه إلى تأول، والآخر أن يكون الشبه محصلاً بضرب من التأول»(18). ونلاحظ أن عبد القاهر يدرج في الضرب الأول علاقات المشابهة الحسية كلها، في الصورة والشكل

(17) السابق، ص 190.

(18) السابق، ص 192-193.

أو اللون أو الهيئة، أو ما جمع بين صفتين أو أكثر من الصفات الحسية المشتركة بين المشبه والمشبه به، ويضيف إلى هذا الضرب: «التشبيه من جهة الغريزة والطباع: كتشبيه الرجل بالأسد في الشجاعة، وبالذئب في المكر. والأخلاق كلها تدخل في الغريزة نحو السخاء والكرم واللؤم. وكذلك تشبيه الرجل بالرجل في الشدة والقوة وما يتصل بها»[19]. وهذا النمط الأول من أنماط التشبيه يستوعب الضربين الأول والثاني من ضروب الاستعارة، الأمر الذي يؤكد أن أساس التصنيف واحد عند عبد القاهر رغم اختلاف الألفاظ. وإذا كان عبد القاهر في الحديث عن الاستعارة يقسمها إلى حسي وعقلي فإن حديثه عن التشبيه يقسمه إلى ما لا يحتاج إلى التأويل وما يحتاج إليه. هكذا يقرر عبد القاهر أن وجه الشبه في هذا الضرب الأول: «بين لا يجري فيه التأول، ولا يفتقر إليه في تحصيله. وأي تأول يجري في مشابهة الخد للوردة في الحمرة، وأنت تراها هنا كما تراها هناك وكذلك تعلم الشجاعة في الأسد كما تعلمها في الرجل»[20].

وكما يستدعي الضرب الأول من التشبيه ضروب الاستعارة العامية التي تقترب من الحقيقة، يستدعي الضرب الثاني ـ الذي يحتاج إلى تأول ـ الضرب الثالث من الاستعارة والتي اعتبرها عبد القاهر «الصميم الخالص من الاستعارة». وكما انقسم ذلك الضرب من الاستعارة إلى ثلاثة أقسام ينقسم التشبيه الذي يحتاج للتأول أيضاً إلى ثلاثة أقسام بحسب درجات التأول: «فمنه ما يقرب مأخذه، ويسهل الوصول إليه، ويعطي المقادة طوعاً، حتى أنه يكاد يداخل الضرب الأول الذي ليس من التأويل في شيء... ومنه ما يحتاج إلى قدر من التأمل، ومنه ما يدق ويغمض، حتى يحتاج في استخراجه إلى فضل روية ولطف فكرة»[21]. وإذا كان صحيحاً أن مثل هذا التقسيم لأنماط التشبيه يعد توطئة للتفرقة بين التشبيه والتمثيل ـ وهي التفرقة التي يصوغها عبد القاهر صياغتها النهائية في تاريخ البلاغة العربية ـ فإن هذا لا يتعارض

---

(19) السابق، ص 193.

(20) السابق، ص 194.

(21) السابق، ص 202.

مع ما ندعيه هنا من أن معيار التصنيف هو مقولة «التأويل». يؤكد ذلك أن حركة عبد القاهر العقلية للتفرقة بين التشبيه والتمثيل تدفعه لما يبدو تصنيفاً آخر للتشبيه يعد أساساً للتصنيف التأويلي «اعلم أن الذي أوجب أن يكون في التشبيه هذا الانقسام: أن الاشتراك في الصفة (= بين المشبه والمشبه به) يقع مرة في نفسها وحقيقتها وجنسها، ومرة في حكم لها ومقتضى»[22]. لكن السبيل الوحيد لاكتشاف علاقة المشابهة إذا كانت في حكم الصفة ومقتضاها ـ لا فيها نفسها ـ هو «التأويل». فإذا شبه اللفظ بالعسل في الحلاوة ـ مثلاً ـ فالتشبيه ليس من جهة الحلاوة نفسها وجنسها، ولكن من مقتضى لها: «وصفة تتجدد في النفس بسببها، وأن القصد أن يخبر بأن السامع يجد عند وقوع هذا اللفظ في سمعه حالة في نفسه شبيهة بالحالة التي يجدها الذائق للحلاوة من العسل... وليس ههنا عبارة أخص بهذا البيان من التأول، لأن حقيقة قولنا: تأولت الشيء، أنك تطالب ما يؤول إليه من الحقيقة، أو الموضع الذي يؤول إليه من العقل»[23].

ورغم كل ما يمكن أن يقال عن إنجازات عبد القاهر في مجال الفكر البلاغي ـ ولا جدال في صحته ـ فإن التشابه بينه وبين منطلق جهم بن صفوان ـ من منطلق هذه الدراسة ـ أمر ملحوظ؛ ملحوظ أولاً في محاولته الدائبة لرد دلالة «الفعل» إلى دلالة «الوصف»، وملحوظ ـ ثانياً ـ في تفرقته بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي، بهدف نفي إسناد الأفعال لغير الله. والأهم من ذلك أنه ملحوظ في اعتماده مقولة «التأويل» ـ الوجه الآخر لمقولة «المجاز» ـ أداة تصنيفية للأنماط البلاغية ولتفريعاتها الدقيقة. وقد ترتب على ذلك أن ارتبط المجاز بالوهم والتخييل والتقدير، في حين تحددت وظيفة التأويل في رده ـ المجاز ـ إلى الحقيقة والمعقول. هذا التردد بين «الحسي» و «المعقول»، والإعلاء من شأن الأخير على حساب الأول ينتهي في التحليل الأخير إلى جعل «المجاز» سمة للعالم الحسي المشهود في حين تكون «الحقيقة» سمة عالم المعقولات، عالم ما وراء الطبيعة. لكن هذه الصياغة المضمرة

---

(22) السابق، ص 206-207.

(23) السابق، ص 207.

في فكر عبد القاهر الأشعري وجدت تعبيرها الجلي الصريح عند أشعري آخر هو الإمام أبو حامد الغزالي (ت: 505 هـ)، الذي صاغها صياغتها النهائية التي يمتح منها الخطاب الديني الوسيط والحديث والمعاصر إلا استثناءات قليلة، وضعيفة التأثير.

3 ـ العراك حول اللغة: من يمتلكها؟

تعودنا أن نمر على هذا العراك مرور الكرام، مكتفين من نتائجه بالقول إن معظم الفرقاء قد اتفقوا على أن «المواضعة» والاصطلاح أساس الدلالة في اللغة، ومعتبرين خلافهم حول «أصل» المواضعة شأناً لا يعنينا من منظور علم اللغة الحديث. والحقيقة أن هذا الشأن مما يعني دراستنا هذه لارتباطه بمسألة من يقود عربة المجاز وإلى أين يوجهها: هل توجه لتأكيد فعالية الإنسان؟ أم توجه لنفي فعاليته لحساب الفعالية الإلهية المطلقة؟ وبالعودة إلى الإشكالية التي يحاول ابن عربي حلها في النص الذي صدرنا به دراستنا هذه يكون السؤال: هل اللغة بكل ما تمثله من نشاط وفعالية معرفية وفكرية وثقافية إبداع إنساني يحدد القوانين التي على أساسها يتنزل الرب إلى العبد؟ أم أنها هبة إلهية ضمن الهبات الإلهية العديدة التي وهبها الرب للإنسان لكي يعود إلى فردوسه الذي طرد منه؟ وإذا كان المنظور الديني البسيط والساذج لا يجد تعارضاً بين الطريقين، فإن الصياغات الإيديولوجية تصر على تعميق التعارض بين القدرة الإلهية والقدرة الإنسانية، بحيث لا يتم التسليم بالأولى إلا بنفي الثانية نفياً تاماً ومطلقاً.

اللغة ليست مجرد أداة للتعبير عن المعرفة، بل هي في الأساس أداة التعرف الوحيدة على العالم والذات، وهي من ثم أهم أدوات الإنسان في امتلاك هذا العالم والتعامل معه. فإذا لم تكن اللغة ملكاً للإنسان ومحصلة لإبداعه الاجتماعي، فلا مجال لأي حديث عن إدراكه للعالم أو عن فهمه له، إذ يتحول الإنسان ذاته إلى مجرد «ظرف» تلقى إليه المعرفة من مصدر خارجي فيحتويها. ترى هل هناك علاقة بين هذا المفهوم الذي صاغته جماعات فكرية تمثل بالضرورة قوى اجتماعية ذات

مصالح محددة وبين الدلالة اللغوية الأصلية لكلمة «عقل» في اللغة العربية؟ إن الدلالة تعني «الإمساك»، ومنه «عقل الدابة»، أي تقييدها حتى لا تهرب، وهي الدلالة التي اعتمد عليها كل من يشككون في قدرة «العقل» على إنتاج المعرفة، فقالوا إنه سمي كذلك لأنه «يمسك» المعرفة التي تأتيه من الخارج[24].

العراك إذن حول أصل الدلالة اللغوية ومصدرها عراك ممتد في نتائجه إلى الآن، هذا بالإضافة إلى أن هذا العراك يعد بمثابة الأصل في معركة المجاز، فالقائلون بمجازية الوجود الطبيعي والإنساني يميلون في الغالب إلى جعل اللغة من الهبات الإلهية التي وهبت للإنسان، يستوي في ذلك «الظاهرية» الذين ينكرون وجود المجاز في اللغة إنكاراً تاماً، والأشاعرة الذين يقرون بوجوده مع التحفظ في مجالات تطبيقه في النصوص الدينية. أما القائلون بحقيقة الوجود الطبيعي والإنساني فيميلون ـ في الغالب كذلك ـ إلى الإقرار بأن اللغة نتاج بشري خالص، وهم الذين يجعلون «المجاز» من سمات عالم ما وراء الطبيعة، قياساً على العالم الطبيعي والإنساني الذي يمثل عندهم عالم «الحقيقة». والذي يهمنا من هذا العراك النتائج التي ينتهي إليها عند أولئك الذين يتمسكون بمقولة «التوقيف»، أي بأن الله هو واضع اللغة ومحدد دلالتها. صحيح أن هؤلاء لا ينكرون قدرة الإنسان على إبداع لغة من اللغات، لكن إبداع هذه اللغة مشروط بوجود المواضعة الإلهية الأصلية. ولا شك أنهم كانوا مضطرين إلى مثل هذا الاعتراف، وإلا أصبح واقع تعدد اللغات واختلافها أمراً واقعاً على خلاف الإرادة الإلهية. لكن الارتباط المعروف بين مشكلة أصل الدلالة اللغوية ومشكلة الخلاف حول قدم القرآن وحدوثه ـ وهي قضية ناقشناها في دراسة سابقة[25] ـ يجعل من اللغة العربية حالة خاصة هي التي تمثل المواضعة الإلهية تحديداً.

---

(24) انظر: محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، (بيروت: دار صادر، د.ت.)، الجزء الأول، ص 125-126-213، 214-288؛ والجزء الثاني، ص 628. وانظر له أيضاً: التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ضمن: إنشاء الدوائر، تحقيق: نيبرج، (ليدن: بريل، 1339 هـ)، ص 157.

(25) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ط 1 (بيروت: دار التنوير، 1982 م)، ص 70-82.

ولعل من أهم نتائج القول بالتوقيف ـ ضداً للاصطلاح الاجتماعي ـ أن العلاقة بين الدال والمدلول لا يمكن أن تكون «اعتباطية»، وإلا أدى ذلك إلى وصف أحد الأفعال الإلهية وصفاً يتعارض مع الحكومة الإلهية المفترضة في كل الأفعال. ولعل القول الذي ينسب إلى عباد بن سليمان أن الألفاظ تدل على المعاني بذاتها ـ وهو القول الذي لم يكتب له الشيوع والإنتشار ـ أن يكتسب في سياقنا هذا دلالة خاصة[26]. ولقد تم تفنيد هذا القول اعتماداً على تعدد اللغات واختلافها، و «دليل فساده أن اللفظ لو دل بالذات لفهم كل واحد منهم كل اللغات، لعدم اختلاف الدلالات الذاتية»[27]. ولأن عباد بن سليمان يكاد ينفرد بهذا الرأي فمن الطبيعي أن ينفرد كذلك بإنكار جواز أن يقلب الله أوضاع اللغة، فلا يجوز عليه أن يغير الأسماء عما استقرت عليه فلا يسمي العالم جاهلاً والجاهل عالماً، يقول عباد أن هذا لا يجوز على وجه من الوجوه[28]. لكن هذا الرأي الخاص بذاتية العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة ـ والذي لم يكتب له الشيوع بصياغته النظرية تلك ـ قد امتد بطريقة غير مباشرة في بنية الفكر الديني، وإن انتهى إلى نتائج مغايرة لتلك التي إليها مؤسسة الأول.

الخلاف الشهير بين المعتزلة وخصومهم حول الأسماء والصفات الإلهية: هل هي الله أم هي غيره، يعد ثاني النتائج التي أدى إليها القول بالتوقيف، وهو ـ من جهة أخرى ـ يعد نتيجة مباشرة للقول بذاتية العلاقة بين الدال والمدلول. إن الربط التلازمي الذاتي بين الأسماء والمسميات ينتهي إلى إعطاء الأسماء/الألفاظ نوعاً من الوجود الموضوعي، بحيث تتحول اللغة إلى أنطولوجيا بدلاً من أن يقتصر دورها على الدلالة. في مثل هذا التصور لا بد أن يكون لكل لفظ من ألفاظ اللغة ـ ناهيك بألفاظ القرآن، كلام الله الأزلي ـ مشار إليه متعين مستقل، وهذا هو الأساس الذي

---

(26) عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، وحمد أحمد جاد المولى، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، د.ت.)، الجزء الأول، ص 6.

(27) المرجع السابق، ص 16.

(28) مقالات الإسلاميين، الجزء الأول، ص 273.

دفع إلى القول بوجود صفات مستقلة لله زائدة على ذاته سبحانه. وكان من الطبيعي أن ينكر المعتزلة ـ أصحاب القول بالاصطلاح الاجتماعي في المواضعة اللغوية ـ هذه التعددية، ويتمسكون بأن الأسماء والصفات مجرد أقوال، فقالوا فيما يروي عنهم الأشعري: «الأسماء والصفات هي الأقوال، وهي قولنا: الله عالم، الله قادر، وما أشبه ذلك»[29]. أما من يطلق عليهم الأشعري اسم «أصحاب الحديث» فقد ذهبوا إلى أن أسماءه هي هو[30]، فوحدوا بين الاسم والمسمى. ولا شك أن هؤلاء هم من يهاجمهم الطبري في مفتتح تفسيره للقرآن، وفي سياق تفسيره للبسملة بشكل خاص[31]. وقد ذهب عبد الله بن كلاب، المؤسس الفعلي لنهج التفكير الأشعري إلى أن «صفات الله سبحانه هي أسماؤه»[32]، فتابع أصحاب الحديث ـ أهل النقل ـ في حين ذهب بعض أصحابه، وهم الأشاعرة إلى «أن أسماء الباري لا هي الباري ولا هي غيره»، وذهب البعض الآخر إلى أن «أسماء الباري لا يقال هي الباري، ولا يقال هي غيره، وامتنعوا من أن يقولوا: لا هي الباري ولا غيره»[33].

ومن الواضح أن موقف الأشاعرة من مشكلة المجاز وتأويل آيات الصفات دون آيات «العدل» ـ المتصلة بإثبات أفعال الإنسان له، أو نفيها عنه ـ وهو الموقف «الوسطي بين المفرطين والمفرّطين ـ بتشديد الراء ـ يعد امتداداً طبيعياً لموقف ابن كلاّب من مشكلة العلاقة بين الاسم والمسمى. وإذا كان أهل الحديث ـ النقليين ـ قد ربطوا بين الاسم والمسمى ووحدوا بينهما، فإن أتباعهم من «الظاهرية» قد أنكروا وجود المجاز، لا في القرآن وحده، بل في اللغة كلها. وكيف يمكن تصور وجود المجاز ـ وهو انتقال في الدلالة ـ إذا كانت العلاقة بين الدال والمدلول علاقة ذاتية لا يمكن فصمها؟! وهل يمكن تصور أن تكون العلاقة على غير هذا الوجه في اللغة

(29) المرجع السابق، ص 253.

(30) السابق، ص 252.

(31) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (بيروت: دار الفكر، 1984 م)، الجزء الأول، ص 52.

(32) مقالات الإسلاميين، الجزء الأول، ص 252.

(33) السابق نفسه.

الإلهية؟! وعلى هؤلاء يرد عبد القاهر قائلاً: «وأقل ما ينبغي أن تعرفه الطائفة الأولى ـ وهم المنكرون للمجاز ـ أن التنزيل: كما لم يقلب اللغة في أوضاعها المفردة عن أصولها، ولم يخرج الألفاظ عن دلالتها، وأنّ شيئاً من ذلك إن زِيْد إليه ـ ما لم يكن قَبْلَ الشرع يَدُلُّ عليه ـ أو ضُمِّن ما لم يتَضَّمنه أُتْبِع بِبَيَانٍ من عند النبي ﷺ، وذلك كبيانه للصلاة والحج والزكاة والصوم، كذلك لم يَقْضِ بتبديل عادات أهلها ولم يَنْقُلهم عن أساليبهم وطرقهم، ولم يمنعهم ما يتعارفونه من التشبيه والتمثيل والحذف والاتساع»(34).

لكن وسطية الأشاعرة لم يكن لها أن تصمد طويلاً على وسطيتها، فمقولة «الكسب» توسطاً بين الجبرية والاعتزال تنتهي في التحليل الأخير إلى الانحياز للجبرية وتكريسها، خاصة حين يتحرك الواقع الاجتماعي/الاقتصادي نحو مزيد من القهر لحرية الإنسان ومحاصرة جسده وروحه. وإذا كان للوسطية ـ أي وسطية فكرية ـ أن تواصل الحياة مبقية على وسطيتها، فإن حياتها مشروطة بمناخ من الحرية الاجتماعية والسياسية والفكرية، مناخ يسمح بممارسة الصراع الفكري الحر. لكنها بحكم تلفيقيتها تنحاز إلى الطرف الذي يتحرك الواقع في اتجاهه، وذلك لأن تلفيقيتها ليست تلفيقاً على مستوى الفكر فقط، لكنها تتجاوز التلفيقية إلى التبريرية بحكم بنيتها التلفقية ذاتها. وإذا كان عبد القاهر ظل بمنأى عن هذا التورط، فما ذلك إلا لأنه انشغل بِهَمِّ «العلم» أكثر من انشغاله بالإيديولوجيا(35). هذا إلى جانب أن عبد القاهر لم يتورط فيما تورط فيه غيره من الارتباط المباشر بحبال السلطة السياسية، وهو الارتباط الذي يُرَشح المفكر لأن يحطب دائماً في حبل السلطة، مبرراً توجهاتها، ومدافعاً عن مصالحها التي تتوحد بمصالحه. كان هذا شأن أبي حامد الغزالي، الذي مهد السبيل بنفيه للإنسان داخل دائرة المجاز لابن عربي (ت: 638 هـ) لينفي العالم كله وجوداً بحبسه داخل دائرة الوجود الإلهي المطلق.

---

(34) أسرار البلاغة، الجزء الثاني، ص 263.

(35) انظر: طارق النعمان، «قضية اللفظ والمعنى عند عبد القاهر الجرجاني»، رسالة ماجستير، مخطوط، جامعة القاهرة، كلية الآداب، 1990-1991، ص 5-38.

4 ـ حضيض المجاز ويفاع الحقيقة

تعرضنا في دراسات سابقة لطبيعة المشروع الفكري الذي طرحه الإمام الغزالي بما يغنينا عن إعادته هنا[36]. والذي يهمنا هنا من اهذا المشروع الفكري الكيفية التي صاغه بها من خلال عملية «تحريك دلالي» للألفاظ تنتهي بنقل «الحقيقة» إلى عالم الملكوت ـ ما وراء عالمنا الحسي المشهود ـ في حين يظل عالمنا الذي نحياه رهين سجن «المجاز». من هنا ترتبط الحقيقة بالعلو والارتفاع ـ اليفاع ـ في حين يظل المجاز أسير عالم السفل والانحطاط/الحضيض. وكما تتوازى ثنائية الحقيقة/المجاز وثنائية عالم الملك/عالم الشهادة يتوازى مع هذه الأخيرة العديد من الثنائيات الأخرى أهمها: المعنى/اللفظ، المثل/ الممثول، الباطن/ الظاهر، وكلها تشي أن ثنائية الحقيقة/ المجاز قد تجاوزت في دلالتها حدود عالم «التعبير اللغوي» وصارت بمثابة مفاهيم انطولوجية وإبستمولوجية في وقت واحد. ومن الطبيعي في مثل هذا التصور أن تكون «الحقيقة» ـ بالمعنى الفلسفي ـ خارج إطار عالمنا الذي نعيش فيه، وأن يصبح تجاوزُ هذا العالم وإهمَالُه شرطاً جوهرياً للوصول إلى الحقيقة ومعاينتها.

ولأن مشروع الإمام الغزالي ـ لأسباب معقدة لا سبيل لتناولها هنا ـ صار هو المشروع السائد والمهيمن في تاريخ الفكر الديني، حتى توحد إلى حد التطابق بالإسلام في الوعي الديني الوسيط والحديث والمعاصر، فقد انسرب تصور «انحطاط» المجاز مقابلاً لارتفاع شأن الحقيقة إلى مجال تأويل النصوص الدينية. وإذا كان عبد القاهر يكتفي في رده على المعتزلة المفرطين في التأويلات المجازية بالقول بأن تأويلاتهم تحول اللغة ـ والقرآن من ثم ـ إلى ألغاز وأحاج، فإن ابن المنير (أحمد بن محمد) الإسكندري المالكي يتعقب الزمخشري في تفسيره للقرآن، نافياً كل تأويلاته المجازية، متهماً إياه بالنزول من «يفاع الحقيقة» إلى «حضيض المجاز». يقول عبد القاهر في رده على المعتزلة: «وكذلك كان من حق الطائفة

(36) نصر حامد أبو زيد، «نظرية التأويل عند الغزالي»، (باللغة الإنجليزية)، مجلة جامعة أوساكا للدراسات الأجنبية، العدد 72، (1987 م).

الأخرى (= يعني المعتزلة) أن تعلم أنه عز وجل لم يرض لنظم كتابه الذي سماه هدى وشفاء، ونوراً وضياء، وحياة تحيا بها القلوب، وروحاً تنشرح عنه الصدور، ما هو عند القوم الذين خوطبوا به خلاف البيان، وفي حد الإغلاق والبعد عن التبيان، وأنه تعالى لم يكن ليعجز بكتابه من طريق الإلباس والتعمية، كما يتعاطاه الملغز من الشعراء، والمحاجي من الناس، كيف وقد وصف بأنه: عربي مبين؟ هذا وليس التعسف الذي يرتكبه بعض من يجهل التأويل من جنس ما يقصده أصحاب الألغاز والأحاجي، بل هو شيء يخرج عن كل طريق وبيان كل مذهب (= الإشارة هنا إلى تأويلات الصوفية في الغالب)، وإنما هو سوء نظر منهم ووضع للشيء في غير موضعه وإخلال وخروج عن القانون وتوهم أن المعنى إذا دار في نفوسهم وعقل من تفسيرهم فقد فهم من لفظ المفسَر (بفتح السين)، وحتى كأن الألفاظ تنقلب عن سجيتها، وتزول عن موضوعها، فتحمل ما ليس من شأنها أن تحتمله، وتؤدي ما لا يوجب حكمها أن تؤديه»[37].

لكن ابن المنير يكاد يكرر الغزالي تكراراً حرفياً حتى في الحالات التي لا يشير فيها إلى «المجاز» إشارة مباشرة. ففي تفسير الزمخشري للآية رقم 7 من سورة البقرة: ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم، وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم﴾، من الطبيعي أن يلجأ للتأويل المجازي في إيقاع «الختم» على القلوب والأسماء، من جهة، وفي إسناد فعل «الختم» واقعاً من الله من جهة أخرى. ولأن إسناد الفعل إلى الله هو الجانب الأكثر أهمية في تأويل الزمخشري للآية، لأن هذا الإسناد إذا فهم فهماً حرفياً يتناقض مع مبدأ «العدل» عند المعتزلة، فإن الزمخشري يلجأ إلى الاستشهاد ببعض الآيات التي تعتبر محكمات في دلالتها على العدل من منظور المعتزلة. يقول: «وقد نص (= الله) على تنزيه ذاته (= عن ظلم الإنسان بجبره على الأفعال) بقوله: ﴿وما أنا بظلام للعبيد. وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون. إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾، ونظائر ذلك مما نطق به التنزيل»[38]. ويرى

---

(37) أسرار البلاغة، الجزء الثاني، ص 264.

(38) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ط 3، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1966 م)، الجزء الأول، ص 155.

ابن المنير أن الزمخشري في تأويله لإسناد الختم لله بأنه إسناد على سبيل «المجاز» لا «الحقيقة» قد: «نزل من منصة النص إلى حضيض تأويله ابتغاء الفتنة.. فإن الختم فيها (الآية) مسند إلى الله تعالى نصاً»[39]. إن استخدام كل من الزمخشري وابن المنير لمصطلح «النص» ـ وهو العبارة التي لا تحتمل التأويل لوضوح دلالتها كما حللنا في دراسة سابقة[40] ـ يقترب بدلالته إلى حد لافت من مصطلح «الحقيقة». ومما يؤكد هذا الاستنتاج أن الخلاف بينهما يدور في جانب منه في دائرة الاختلاف حول تحديد «المحكم» ـ وهو الواضح الجلي من منظور كل فرقة ـ «والمتشابه» ـ وهو الغامض الذي لا سبيل لأخذه على دلالته الظاهرة ـ وهو الاختلاف الذي يتأسس عليه اختلافهم في التأويل. ولما كان قد سبق لنا الكشف في الفقرة الثانية عن الترابط التلازمي بين «التأويل»، و «المجاز»، بحيث صارا وجهين لعملة واحدة، فإن تعبير ابن المنير بنزول الزمخشري من منصة النص إلى حضيض التأويل هو تكرار لعبارة الغزالي بضرورة الإرتفاع من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة.

هكذا نرى أن الفارق بين هجوم عبد القاهر على المؤولة وبين هجوم ابن المنير ليس مجرد فارق في الدرجة، بل هو فارق في النوع أساساً، فلا يقل هجوم عبد القاهر في الدرجة عن هجوم ابن المنير شيئاً. وهذا الفارق في النوع يرتد الجانب الأكبر منه ـ بلا شك ـ إلى سيطرة نهج المشروع الفكري للغزالي، وهو المشروع الذي ينتهي في التحليل الأخير إلى نفي الإنسان عن طريق سجنه وسجن عالمه داخل دائرة المجاز، أي غير الحقيقي. إننا نكاد نسمع أصداء أقوال ابن عربي ـ الذي أتى بعد الغزالي بقرن من الزمان ونسب إليه وحده القول بوحدة الوجود ـ في كثير من أقوال الغزالي، التي نكتفي منها بقوله: «فالموجود الحق هو الله تعالى، كما أن النور الحق هو الله تعالى، ومن هنا ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع

---

(39) «الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال»، على هامش الكشاف، الجزء الأول، ص 156.

(40) نصر حامد أبو زيد، «مفهوم النص: الدلالة اللغوية»، مجلة إبداع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، السنة التاسعة، العدد الرابع، (1991) م: 99-106.

الحقيقة، واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله تعالى»[41].

في مثل هذا التصور تكتسب مفاهيم «الحقيقة» و «المجاز» أبعاداً أنطولوجية وأخرى إبستمولوجية. يتجلى البعد الأنطولوجي في انتساب «الحقيقة» إلى عالم الملكوت والأرواح، عالم النور والمثل المفارقة، في حين يكون «المجاز» من نصيب عالمنا، عالم الحس والشهادة، عالم الأجساد والظلمة. وتعتمد العلاقة بين العالمين (أو المفهومين) على التعارض المطلق الذي لا سبيل إلى حله أو إلى تجاوزه إلا بآليات «المعراج» الصوفي. وعلى خلاف التصور البلاغي لعلاقة المجاز بالحقيقة ـ علاقة العرض الحسن والتجميل ـ نجد العلاقة في تصور الغزالي هي علاقة الإخفاء والتغطية، بل والتعمية، فالمجاز بمثابة «القشر» والحقيقة بمثابة «اللباب»، المجاز بمثابة «الصدف»، والحقيقة بمثابة «الدر» المستكن فيها. ولا سبيل للوصول إلى الحقيقة إلا بإزالة القشر والصدف وصولاً إلى اللباب والدر، وذلك بالانتقال من هذا العالم الحسي، عالم الظلمة والقشر، إلى عالم الملكوت، عالم النور واللباب. والغزالي يصوغ العلاقة بين العالمين ـ علاقة التعارض ـ من خلال هذه المفردات اللغوية، إذ يمثل عالم الملكوت بمفردات الصف الأيمن، يقابلها في الصف الأيسر مفردات عالم الحس والشهادة:

اللباب	القشر
الروح	الصورة
النور	الظلمة
العلو	السفل
الشخص	الظل

(41)مشكاة الأنوار، تحقيق: أبو العلا عفيفي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1966 م)، ص 55. وانظر أيضاً للغزالي، جواهر القرآن، ط 5، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983 م)، ص 11.

المثمر الثمرة

السبب المسبب

الأصل المحاكاة[42]

ومن الطبيعي بعد ذلك أن يحدث تحول شبيه لمفهوم «التأويل» ـ الوجه الآخر لمفهوم المجاز ـ فلا يعود آلية لفهم النصوص الدينية، ولا يصبح مجرد مقولة تصنيفية في علم البلاغة، بل يصبح أداة معرفية لحل إشكالية الوجود الملتبس المعَمَّى. وإذا كانت حقيقة هذا الوجود لا تنكشف بالنسبة للإنسان العادي إلا بالموت الفيزيقي ـ مفارقة الروح للجسد وانتقالها إلى عالم الحقائق ـ فإن «الخاصة» من أهل الطريق الصوفي ـ أهل الحقيقة ـ قادرون على الاتصال بعالم الحقائق، وذلك عن طريق أداة تنتمي إلى هذا العالم، هي القلب. والمعرفة تلك لا تأتي إذن من الخارج، بل تنبع من داخل القلب عن طريق التصفية والتطهير بحيث يتحول القلب إلى مرآة تنتقش فيها الحقائق الموجودة في «اللوح المحفوظ»[43]. وحين يقارن الغزالي بين المعرفة العقلية المكتسبة وبين المعرفة الوهبية المكسوبة بالقلب يلجأ في كثير من الأحيان إلى استخدام لغة التمثيل والمجاز، ويعتمد في هذا المسلك على أن للقلب عجائب لا تصل إليها الأفهام إلا بطريق ضرب المثال: «فإن التصريح بعجائبه وأسراره الداخلة في جملة عالم الملكوت مما يكل عن دركه أكثر الأفهام»[44]. في أحد هذه التمثيلات يقرن المعرفة العقلية المكتسبة بماء المطر بكل ما يتعلق به من أدران وأوساخ، في حين يقرن المعرفة القلبية بالماء الجوفي النابع من البئر بعد تعميقه ومداومة تنظيفه وتطهيره[45]. وفي مثال آخر يقرن بين المعرفة العقلية والمحاكاة والتقليد، وبين المعرفة القلبية وانطباع الصورة في المرآة الصقيلة الموازية للأصل: «حكي أن أهل الصين وأهل الروم تباهوا بين يدي بعض

(42) المرجع السابق، ص 50-51.

(43) انظر: إحياء علوم الدين، (القاهرة: دار الشعب، د.ت.)، ص 1374. وانظر كذلك: جواهر القرآن، ص 31.

(44) المرجع السابق، ص 1343.

(45) السابق، ص 1373-1374.

الملوك بحسن صناعة النقش والصُّور، فاستقر رأي الملك على أن يسلم إليهم صورة (في الأصل: صفة) لينقش أهل الصين منها جانباً وأهل الروم جانباً، ويرخي بينهما حجاب يمنع اطلاع كل فريق على الآخر. ففعل ذلك، فجمع أهل الروم من الأصباغ الغريبة ما لا ينحصر، ودخل أهل الصين من غير صبغ، وأقبلوا يجلون جانبهم ويصقلونه. فلما فرغ أهل الروم، ادعى، أهل الصين أنهم فرغوا أيضاً، فعجب الملك من قولهم، وأنهم كيف فرغوا من النقش من غير صبغ. فقيل: وكيف فرغتم من غير صبغ؟ فقالوا: ما عليكم، ارفعوا الحجاب، فرفعوا، وإذا بجانبهم يتلألأ منه عجائب الصنائع الرومية مع زيادة إشراق وبريق، إذ كان قد صار كالمرآة المجلوة لكثرة التصقيل فازداد حسن جانبهم بمزيد التصقيل(46).

ولا نريد هنا أن نناقش الغزالي في طبيعة التمثيلات التي يستخدمها للإقناع، ولا أن نكشف القناع عن درجة التشويش والاضطراب التي تسببها للفكرة التي تمثلها، فذلك جزء من فهمه لطبيعة المجاز والتمثيل على أية حال. لكن التمثيلات تكشف من جانب آخر طبيعة اختيار المفكر، أي تكشف عن انحيازه، فالمقارنة بين أهل الروم وأهل الصين هي في الحقيقة مقارنة بين نسقين معرفيين، يعكسان رؤيتين للعالم مختلفتين. وتمثيلات الغزالي ـ وهي كثيرة وشائعة في كتاباته كلها ـ تحتاج من هذه الزاوية إلى دراسة خاصة ليس هنا مجالها. وإذا كان التعارض بين معرفة العقل ومعرفة القلب أحد تجليات التعارض بين المجاز والحقيقة، فإن كلا التعارضين مظهر لتعارض العالمين: عالم الملكوت وعالم الشهادة. وثم تعارضات أخرى نكتفي بالإشارة إليها مثل التعارض بين الدنيا والآخرة، والتعارض بين الخاصة والعامة، وبين التأويل والتفسير... إلخ.

حين تتحول مفاهيم الحقيقة والمجاز إلى مفاهيم أنطولوجية، ويتحول مفهوم التأويل إلى مفهوم إبستمولوجي، تتحدد مهمة التأويل في نفي المجاز واستبعاده وصولاً إلى الحقيقة. وحين يكون التأويل قدرة خاصة لا يقدر عليها إلا القليلون ـ

(46) السابق، ص 1376، وانظر أيضاً: جواهر القرآن، ص 12-14.

أهل الحقائق ـ فلا مجال أمام الأكثرين إلا الحياة في «وهم» المجاز، أي في عالم «الخيال» والصور الزائفة. وإذا كانت الحياة بالنسبة لأهل الحقيقة حلماً يدركون ضرورة العبور من صوره الظاهرية المدركة إلى معانيها الباطنية المستكنة فيها، فإن الحياة بالنسبة للأكثرية من أهل الظاهر خدعة كبرى، لأنهم يعيشونها بوصفها حقيقة، وليست إلا مجازاً ووهماً. ويصبح السؤال عن اللغة وعن دلالتها في مثل هذا النسق المعرفي الصارم سؤالاً لا معنى له، فثنائية الظاهر والباطن ـ التي تختصر كل الثنائيات والتعارضات ـ تتجلى في اللغة تجليها في كل مستويات الوجود. قد لا نجد للغزالي طرحاً واضحاً لثنائية الظاهر والباطن في الدلالة اللغوية، لكن نهجه التأويلي في التعامل مع الدلالة اللغوية هو الذي مهد الطريق دون شك أمام ابن عربي لكي يصوغ نظريته المزدوجة لطبيعة اللغة ودلالتها. ونهج الغزالي في التأويل نفاذاً من المجاز إلى الحقيقة، أو من الصور إلى المعاني، إنما هو نهج «التحريك الدلالي»، وهو النهج الذي نتناوله في الفقرة التالية والأخيرة في بحثنا هذا.

5 ـ التحريك الدلالي: تحريك للدلالة اللغوية من «هنا» إلى «هناك»

العلاقة بين الدال والمدلول في لغتنا المتداولة علاقة مجازية، لأن عالمنا هذا ليس عالم المعاني. وإذا كانت المعاني تنتمي إلى هناك ـ عالم الملكوت ـ فمن الطبيعي بأن تكون دلالتها ـ اللغة ـ على المعاني الماثلة في ذلك العالم هي الدلالة الحقيقية. وبعبارة أخرى لا تدل اللغة على عالمنا هذا ولا تشير إليه إلا بطريقة غير مباشرة، والذين يفهمون دلالتها بوصفها دلالة على هذا العالم لا يفهمون في الواقع إلا الدلالة الظاهرة، ولا يتجاوزون إطار القشر الظاهري للمعنى. ويبدو الغزالي للعين غير الفاحصة كما لو كان يقع غير عامد في أسر التمثيلات التي يكثر من استخدامها في خطابه كما سبقت الإشارة. لكن القراءة المدققة تكشف لصاحبها أن شبكة التمثيلات تلك ليست مجرد أدوات تعبيرية تشير إلى مدلولات وراءها، بل المقصود معناها الحرفي. فحين يتحدث الغزالي مثلاً عن العلوم المتضمنة في علم القرآن، ويستخدم مفردات مثل: «الكبريت الأحمر» إشارة إلى العلوم التمعلقة بمعرفة الله فإنه

لا يقصد أن يكون هذا الاستخدام استخداماً مجازياً، بل يقصد المعنى الحرفي، ويعتبره دلالة حقيقية على المعنى المقصود. وحين يقارن دلالة عبارة «الكبريت الأحمر» في عالم الشهادة وبين دلالتها في عالم الملكوت ينتهي إلى أن دلالتها على معرفة الله هي الدلالة الحقيقية، أو الأولى أن تكون حقيقية. وهو يستخدم كلمة «الأولى» بشكل متكرر ـ كما سنرى ـ الأمر الذي يجعل دلالة اللغة تدل بالأصالة على مفردات عالم الملكوت ومكوناته: «إن الكبريت الأحمر عند الخلق في عالم الشهادة عبارة عن الكيمياء التي يتوصل بها إلى قلب الأعيان من الصفات الخسيسة إلى الصفات النفيسة، حتى ينقلب به الحجر ياقوتاً والنحاس ذهباً إبريزاً، ليتوصل به إلى اللذات في الدنيا مكدَّرةً مُنَغَّصةً في الحال، مُنْصَرِمةً على قرب الاستقبال. أفترى أن ما يقلب جواهر القلب من رزالة البهيمة وضلالة الجهل إلى صفاء الملائكة وروحانيتها ليترقى من أسفل سافلين إلى أعلى عليين، وينال به القرب من رب العالمين والنظر إلى وجهه الكريم أبداً دائماً سرمداً، هل هو أولى باسم الكبريت الأحمر أم لا؟ فلهذا سميناه (= علم معرفة الله) الكبريت الأحمر. فتأمل وراجع نفسك وانصف لتعلم أن هذا الاسم بهذا المعنى أحق عليه وأصدق، ثم أنفس النفائس التي تستفاد من الكيمياء اليواقيت وأعلاها الياقوت الأحمر، فلذلك سميناه معرفة الذات»[47].

وعلينا أن نلاحظ أن المقارنة بين دلالة العبارة في عالم الحس والشهادة وبين دلالتها في عالم الملكوت تستدعي المقارنة بين اللذات الدنيوية المتحققة بالأحجار الكريمة الناتجة بتأثير «الكبريت الأحمر» وبين اللذات الأخروية الناتجة عن معرفة الله، أي أنها تستدعي كثيراً من المقارنات التي سبق أن أثبتناها في الفقرة السابقة. والغزالي حين يحدد دلالة «الكبريت الأحمر» في «الكيمياء التي يتوصل بها إلى قلب الأعيان من الصفات الخسيسة إلى الصفات الذميمة» يتصور أنه يحدد بذلك روح المعنى، وهي الدلالة التي تشير إلى عالم الملكوت، دلالة تحويل حالة القلب من الحيوانية إلى الملائكية. أما صورة المعنى، والتي هي الدلالة في عالم الحس

---

(47) جواهر القرآن، ص 34.

والشهادة، فهي قلب الأحجار الخسيسة إلى أحجار نفيسة. هذه التفرقة بين «روح» المعنى و «صورته» تمثل ثنائية أخرى من الثنائيات العديدة التي يقوم عليها النسق الفكري للأشاعرة عامة وللغزالي بوجه خاص. وعلى أساس من هذه الثنائية تشير اللغة كلها إلى عالم الملكوت بدلالتها «الروحية» وتشير إلى عالم الحس والشهادة بصورة دلالتها فقط، وعلى هذا الأساس أيضاً لا نحتاج لتأويل آيات الصفات لأن روح المعنى والدلالة يشير إلى الله وإلى صفاته إشارة حرفية، في حين تكون صورة المعنى هي التي تشير إلى الصفات الإنسانية: «فانظروا إلى قوله ﷺ (قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن)، فإن روح الإصبع القدرة على سرعة التقليب وإنما قلب المؤمن بين لَمَّة الملك وبين لمة الشيطان هذا يغويه وهذا يهديه. والله تعالى بهما يقلب قلوب العباد كما تقلب الأشياء أنت بين إصبعيك، فانظر كيف شارك نسبة الملكين المسخرين إلى الله تعالى إصبعيك في روح إصبعية وخالفها في الصورة؟.. ومتى عرفت معنى الإصبع أمكنك الترقي إلى القلم واليد واليمين والوجه والصورة، وأخذت جميعها معنى روحانياً لا جسمانياً فتعلم أن روح القلم وحقيقته التي لا بد من تحقيقها إذا ذكرت حد القلم هو الذي يكتب به، فإن كان في الوجود شيء يتسطر بواسطاته نقش العلوم في ألواح القلب فأخلق به أن يكون هذا القلم، فإن الله تعالى علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم. وهذا القلم روحاني إذا وُجدت فيه روحُ القلم وحقيقته، ولم يُعْوِزْه إلا صورت، وكون القلم من خشب أو قصب ليس من حقيقة القلم، ولذلك لا يوجد في حده الحقيقي، ولكل شيء حد وحقيقة هي روحه. فإذا اهتديت إلى الأرواح صرت روحانياً، وفتحت لك أبواب الملكوت وأُهِّلْت لمرافقة الملأ الأعلى»[48].

هذه المقارنة بين «الروح» و «الصورة» على مستوى المعنى والدلالة تجعل الأصل ـ الروح والحقيقة ـ هناك في عالم الملكوت، بينما تكون المحاكاة ـ الصورة والمجاز ـ هنا في هذا العالم. ومعنى ذلك أن المبدأ الذي رسخه المعتزلة على المستوى الأنطولوجي، وكذلك على المستوى الإبستمولوجي وما يستتبعه من

---

(48) المرجع السابق، ص 29-30.

مستوى الدلالة اللغوية ـ مبدأ قياس الغائب على الشاهد ـ ينقلب هنا على جميع المستويات فيصبح قياساً للشاهد على الغائب. هذه نتيجة أولى، والثانية أن الطريق المختار من الطريقين اللذين أشار إليهما ابن عربي في شاهدنا الافتتاحي هو الطريق الثاني، طريق العبد إلى الرب. أليس هذا العالم هو عالم الخيالات والصور التي تُشَوِّش على الإنسان معرفة الحقيقة، ويزيف الوقوف عندها وحدها وعيه؟ وللنفاذ من عالم الخيالات والصور هذا لا بد من «التأويل» الذي لا يقدر عليه إلا المتحققون الذين تركوا الدنيا وراء ظهورهم، فتحرروا من سجن الأوهام والخيالات. وهكذا لم يعد التخييل أداة للتعبير اللغوي تعتمد على «المجاز» أداة لغوية أساسية، بل صار تشويشاً للحقيقة وإخفاءً لها اختباراً للإنسان وابتلاء. ويكاد الغزالي في هذا النسق الفكري يذكرنا بأسطورة الكهف عند أفلاطون، فالإنسان مكبل بالقيود التي تشده إلى عالم الخيال والصور، ويحتاج إلى قوة خارجية تنزع عنه تلك الأغلال ليستطيع أن يستدير إلى عالم الحقائق الأصلي.

لكن السؤال الذي يفرض نفسه علينا من منظور هذه الدراسة: كيف يستطيع الغزالي أن يقلب دلالة اللغة هكذا رأساً على عقب؟ ولعلنا لاحظنا في النصوص السابقة التي استشهدنا بها كيف يحاول الغزالي جاهداً أن «يحرك» دلالة الألفاظ في اتجاه ما يعتبره «جوهراً» للمدلول، فالكبريت الأحمر ليس هو الحجر فقط ـ حجر الفلاسفة ـ بل هو العملية الكيميائية ذاتها، وليس الإصبع هو ذلك العضو المعروف من اليد الإنسانية بل هو عملية «التقليب»، وكذلك ليس القلم هو الأداة التي تستخدم في الكتاب بل هو عملية الكتابة ذاتها. ومن السهل أن ندرك أن عملية «التحريك الدلالي» تلك تعتمد أساساً على عملية أخرى، يمكن أن نطلق عليها اسم «المخادعة الدلالية». وإذا كنا نحتاج إلى بعض الجهد لاكتشاف ذلك التحريك المعتمد على الإبهام والمخادعة في كل كتب الغزالي، فإننا لا نحتاج لأي جهد لاكتشاف ذلك التحريك المعتمد على الإيهام والمخادعة في كل كتب الغزالي، فإننا لا نحتاج لأي جهد لاكتشاف ذلك في كتابه مشكاة الأنوار. والكتاب محاولة لتأويل آية قرآنية من «سورة النور» هي قوله تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض، مثل

نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس، والله بكل شيء عليم﴾ (الآية 35).

وقد أجمع المفسرون على اختلاف اتجاهاتهم أن عبارة «الله نور السموات والأرض» عبارة مجازية، لأن النور هو الهداية والظلمة هي الضلال، والمقصود بالسموات والأرض من فيهما، فمعنى العبارة: الله هادي من في السموات والأرض[49]. ولم يكد الإمام القشيري في تفسيره المسمى «لطائف الإشارات» يتجاوز إجماع المفسرين حتى في اعتبار أن الصورة التمثيلية التالية للعبارة السابقة تمثيل لنور المؤمن، النور الموهوب من الله سبحانه وتعالى[50]. لكن الغزالي يرى أن عبارة ﴿الله نور السموات والأرض﴾ عبارة حقيقية لا مجاز فيها، ولذلك يبدأ الفصل الأول من كتابه المشار إليه ـمشكاة الأنوار ـ في «بيان أن النور الحق هو الله تعالى، وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له»[51]. ولكنه لكي يصل إلى إثبات ذلك يقوم بتحريك دلالة كلمة «النور» على عدة خطوات مستنداً إلى ما سبق أن أشرنا إليه باسم «المخادعة الدلالية». وأولى المخادعات قوله: «وعلى الجملة فالنور عبارة عما يُبْصَرُ بنفسه ويُبْصَرُ به غيره كالشمس. هذا حده وحقيقته بالوضع الأول (= يعني عند العوام)»[52]. وهذا التحديد الدلالي يعتمد على مخادعة دلالية تحصر النور في الأجسام المضيئة، ولا تكتفي بدلالة اللفظ على الشعاع ـ أو الأشعة ـ المنبعثة عنها. ثم يحرك الدلالة حركة أخرى ليجعلها من حظ «الروح الباصرة» في عين المبصر للنور، استناداً إلى أن سر النور و «روحه» هو «الظهور للإدراك». ولما

(49) انظر على سبيل المثال، الطبري، جامع البيان، الجزء الثاني عشر، ص 135، والزمخشري: الكشاف، الجزء الثالث، ص 67.

(50) أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم بسيوني، ط 2 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981 م)، الجزء الثاني، ص 611.

(51) مشكاة الأنوار، ص 42.

(52) السابق نفسه.

كان الإدراك موقوفاً على وجود النور المدرك ووجود العين المدركة: «وليس شيء من الأنوار ظاهراً في حق العميان ولا مُظْهِراً، فقد تساوي الروحُ الباصرةُ والنورُ الظاهر في كونه ركناً لا بد منه للإدراك. ثم ترجح في أن الروح الباصرة هي المدركة وبها الإدراك، وأما النور فليس بمدرك ولا به الإدراك، بل عنده الإدراك. فكان اسمُ النور بالنور الباصر أحقُّ منه بالنور المبصر... فقد عرفت بهذا أن الروح الباصرة سمي نوراً، وأنه لمَ سمي نوراً، وأنه لم كان بهذا الاسم أولى. وهذا هو الوضع الثاني وهو وضع الخواص»[53].

ويعتمد تحريك الدلالة في النص السابق ـ التحريك من مستوى الوضع الأول عند العامة إلى مستوى الوضع الثاني عند الخاصة ـ على آليتين متناقضتين: الأولى هي آلية «التوسيع الدلالي» وذلك حين تتسع دلالة النور لتصبح الظهور للإدراك، وذلك رغم أن النور يمثل واحداً فقط من شروط تحقق الإدراك. والآلية الثانية هي آلية «التضييق الدلالي»، وهي الآلية التي يتم عبرها نقل الدلالة إلى المستوى الثاني، إذ يعود الغزالي ليجعل الروح الباصرة هي «الأساس» في عملية الإدراك، ويقلل من قيمة تأثير النور في العملية، فالنور ـ وفقاً لتعبيره ـ ليس بمدرك «ولا به الإدراك، بل عنده الإدراك». والغزالي يشير بهذا الفارق بين أن يكون الإدراك «بالنور» وبين أن يكون «عنده» إلى أن «النور» ليس علة في حدوث الإدراك، بل هو مجرد شرط لحدوثه. والفارق بين العلة والشرط عند الغزالي أن العلة ترتبط بالمعلول وجوداً وعدماً، في حين أن الشرط ليس كذلك، وهي تفرقة تسمح للغزالي بإزالة علاقات العلية والسببية في قوانين الطبيعة وفي الفعل الإنساني ـ بحصرها داخل دائرة الشرط ـ وذلك للاحتفاظ للإرادة الإلهية بالتدخل الدائم في شؤون العالم[54] وإذ ينحصر دور النور في كونه مجرد شرط لحدوث الإدراك، تصبح الروح الباصرة هي «الأولى»، أو «الأحق» باسم النور من النور. ومن المهم هنا أن نلاحظ أن مسلك الغزالي هذا ـ التحريك الدلالي باستخدام آليتي التوسيع والتضييق ـ يمثل نهجاً ثابتاً في الخطاب

---

(53) السابق، ص 42-43.

(54) انظر: تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ط 4 (القاهرة: دار المعارف، 1968 م)، ص 139.

الديني المعاصر خاصة، وهو نهج أشرنا إلى بعض مظاهره في دراسة سابقة[55].

وتتواصل عملية التحريك الدلالي خطوة خطوة للوصول إلى المعنى «الحقيقي» من منظور الغزالي، فالمقارنة بين إدراك الروح الباصرة وبين الإدراك العقلي ينتهي في تحليل الغزالي إلى وسم الإدراك البصري بكل سمات النقص والقصور. وهكذا يصبح «العقل أولى باسم النور من العين. بل بينهما من التفاوت ما يصح معه أن يقال إنه أولى، بل الحق أنه المستحق للاسم دونه»[56]. لكن العقل الذي يتحدث عنه الغزالي هنا ليس العقل الاستدلالي الذي يكتسب المعرفة عبر حركته المعرفية انتقالاً من المحسوس إلى المعقول، ومن الواضح إلى الغامض، اعتماداً على فعاليته الخاصة. إنه ليس العقل الاعتزالي القادر على الوصول إلى معرفة الله ومعرفة صفاته، والقادر كذلك على الاهتداء لكثير من الحقائق التي يأتي الوحي مصدقاً لها. العقل الذي يتحدث عنه الغزالي هو العقل «القابل» للمعرفة تأتيه من الخارج، إنه «القلب» الذي أفرد له في موسوعته الكبرى إحياء علوم الدين باباً باسم «عجائب القلب»، سبق لنا أن استشهدنا ببعض ما جاء فيه. هذا العقل/القلب يحتاج إلى نور يشرق عليه بالحكمة حتى يصير مبصراً، وهذا النور ـ ولاحظ التحريك خطوة أخرى ـ هو «الأولى» باسم النور من العقل: «فعند إشراق نور الحكمة يصير العقل مُبْصِراً بالفعل بعد أن كان مُبْصراً بالقوة. وأعظمُ الحكمة كلامُ الله تعالى، ومن جملة كلامه القرآنُ خاصة، فتكون منزلة آيات القرآن عند عين العقل منزلة نور الشمس عند العين الظاهرة إذ به يتم الإبصار. فبالحري أن يمسي القرآن نوراً كما يسمي الشمس نوراً، فمثال القرآن نور الشمس ومثال العقل نور العين. وبهذا نفهم معنى قوله: ﴿فآمنوا بالله ورسوله والنور الذي أنزلنا﴾ (سورة التغابن، آية 8) وقوله: ﴿قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً﴾ (سورة النساء، آية 174)»[57].

(55) انظر: نصر حامد أبو زيد، «النصوص الدينية بين التاريخ والواقع»، مجلة قضايا وشهادات، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، العدد الثاني، (1990 م).

(56)مشكاة الأنوار، ص 48.

(57) السابق، ص 49.

ولعلنا لاحظنا أن الغزالي لا يحرك الدلالة فقط في اتجاه عالم الملكوت، بل يجعل من هذا العالم كما سبقت لنا الإشارة «عالم المثل»، ويجعل من عالمنا عالم «المحاكاة»، فنور الشمس مجرد «مثال» لنور القرآن، ونور العين مجرد مثال لنور العقل. وكما تحركت الدلالة في مستوى الوضع الأول ـ مستوى الدلالة عند العوام ـ من الأثر إلى المصدر، من الشعاع إلى الشمس مثلاً، تتحرك الدلالة هنا في مستوى الوضع الثاني ـ مستوى الدلالة عند الخاصة ـ من القرآن/ النور إلى النبي المصدر المباشر لهذا النور. يقول الغزالي تحت عنوان «دقيقة ترجع إلى حقيقة النور»: «إن كان ما يُبْصِر نفْسَه وغيرَه أولى باسم النور، فإن كان من جملة ما يُبْصَرُ به غَيْرُه أيضاً مع أنه يُبْصرُ نَفْسَه وغيره، فهو أولى باسم النور من الذي لا يؤثر في غيره أصلاً، بل بالحري أن يسمى سراجاً منيراً لفيضان أنواره على غيره. وهذه الخاصية توجد للروح القدسي النبوي إذ تفيض بواسطته أنواع المعارف على الخلائق. وبهذا نفهم معنى تسمية الله محمداً عليه السلام سراجاً منيراً. والأنبياء كلهم سرج. وكذلك العلماء لكن التفاوت بينهم لا يحصى»[58].

لكن إذا كان محمد والأنبياء كلهم مصادر غير مباشرة، فإن المصدر المباشر الذي يستمد منه الأنبياء نورهم هو «الأولى» و «الأحق» باسم النور من الأنبياء: «إذا كان اللائق بالذي يستفاد منه نور الإبصار أن يسمى سراجاً منيراً، فالذي يقتبس منه السراج في نفسه جدير بأن يكنى عنه بالنار. وهذه السرج الأرضية إنما تقتبس في أصلها من أنوار علوية. فالروح القدس النبوي يكاد زيته يضيء ولو لم تمسسه نار. ولكن إنما يصير نوراً على نور إذا مسته النار. وبالحري أن يكون مقتبس الأرواح الأرضية هي الروح الإلهية العلوية التي وصفها علي وابن عباس رضي الله عنها فقالا: إن لله ملكاً له سبعون ألف وجه، في كل وجه سبعون ألف لسان يسبح الله بجميعها، وهو الذي قوبل بالملائكة كلهم فقيل يوم القيامة: ﴿يوم يقوم الروح والملائكة صفاً﴾ (سورة النبأ، آية 38)، فهي إذا اعتبرت من حيث يقتبس منها

(58) السابق، ص 51-52.

السرج الأرضية لم يكن لها مثال إلا النار»[59].

هذا الملك الذي تمثله النار في عالمنا الأرضي هو الأحق والأولى باسم النور من الأنبياء لأنهم يستمدون نورهم منه، وهو الذي يعيرهم النور. لكن هذا الملك يستعير نوره بدوره من «حضرة الربوبية التي هي منبع الأنوار كلها»[60]. وهذا هو النور الأول الذي لا نور فوقه، وهو المستحق لاسم النور على الحقيقة، وكل ما سواه مما سبق لا يطلق عليه اسم النور إلا مجازاً: «بل أقول ولا أبالي إن اسم النور على غير النور الأول مجاز محض: إذ كل ما سواه إذا اعتبر ذاته فهو في ذاته من حيث ذاته لا نور له، بل نورانيته مستعارة من غيره ولا قوام لنورانيته المستعارة بنفسها، بل بغيرها. ونسبة المستعار إلى المستعير مجاز محض.. فإذن النور الحق هو الذي بيده الخلق والأمر، ومنه الإنارة أولاً والإدامة ثانياً. فلا شركة لأحد معه في حقيقة هذا الاسم ولا في استحقاقه إلا من حيث يسميه به ويتفضل عليه بتسميته تفضل المالك على عبده إذا أعطاه مالا ثم سماه مالكاً. وإذا انكشف للعبد الحقيقة علم أنه وماله لمالكه على التفرد لا شريك له فيه أصلاً»[61].

هكذا يتداخل المجاز والاستعارة، وتصبح الأسماء كلها لله بالأصالة، وهو الذي يمنحها للبشر على سبيل الإعارة. ومعنى ذلك أن اللغة لا تنتمي من حيث الدلالة لهذا العالم الذي نعيش فيه، وإن كانت تنتمي إليه من حيث هي أصوات ومخارج حروف. تنتمي دلالة اللغة ـ لبابها الحقيقي ـ إلى عالم الملكوت وتدل عليه. في إطار هذا التصور تتحرك دلالة كلمة «النور» حركة أخيرة لتدل على محض الوجود في مقابل ظلمة «العدم»، وهكذا يسقط العالم والإنسان في ظلمة العدم، أو الوجود المجازي المستعار، ليخلص الوجود الحقيقي، والنور المحض، لله وحده: «مهما عرفت أن النور يرجع إلى الظهور والإظهار ومراتبه، فاعلم أنه لا ظلمة أشد من كتم العدم: لأن المظلم سمي مظلماً لأنه ليس للإبصار إليه وصول، إذ ليس يصير

---

(59) السابق، ص 52.

(60) السابق، ص 53.

(61) السابق، ص 54.

موجوداً للبصير (= الأعمى) مع أنه موجود في نفسه. فالذي ليس موجوداً لا لغيره ولا لنفسه كيف لا يستحق أن يكون هو الغاية في الظلمة؟ وفي مقابلته الوجود فهو النور: فإن الشيء ما لم يظهر في ذاته لا يظهر في غيره. والوجود ينقسم إلى ما للشيء من ذاته وإلى ماله من غيره. وما له الوجود من غيره فوجوده مستعار لا قوام له بنفسه، بل إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض. وإنما هو موجود من حيث نسبته إلى غيره، وذلك ليس بوجود حقيقي.. فالموجود الحق هو الله تعالى، كما أن النور الحق هو الله تعالى... من هنا ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة، واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله تعالى»[62].

هكذا انتهى الغزالي من تأويلاته المعتمدة على «التحريك الدلالي» لألفاظ اللغة ـ والذي يستند بدوره على آلية المخادعة الدلالية بالتوسيع والتضييق ـ لا إلى نفي الإنسان فقط، بل إلى نفي العالم كله في منطقة الظل والظلمة. وإذا كان مفهوم «وحدة الوجود» يبدو خافتاً عند الغزالي ـ رغم وضوحه ـ فلا شك أنه قد وضع لابن عربي الأساس الفلسفي الذي أقام عليه بناءه الفكري. وليست وحدة الوجود فقط هي التي أفادها ابن عربي من الغزالي، فقد اكتشفنا من خلال تحليلنا السابق بذور كثيرة من الأفكار والمفاهيم الخاصة باللغة والدلالة. من هنا يجب علينا أن نبرّىء ابن عربي من تهمة التناقض ـ سعياً للتقية ـ التي سبق أن اتهمناه بها لأنه يتمسك بالعقائد الأشعرية جنباً إلى جنب عقيدة وحدة الوجود[63]. علينا في الوقت نفسه أن ننفي عن الغزالي الاتهام بالتناقض لجمعه بين النسقين الأشعري والصوفي في نظامه الفكري، فالحقيقة أن النسقين غير متعارضين. إن إنكار علاقات العلّية بين الظواهر الطبيعية وحبسها داخل دائرة العلاقات الشرطية من شأنه أن يؤدي إلى الغاء فعالية القوانين الطبيعية إلغاءً تاماً. وإذا أضيف إلى ذلك نفي فعالية الإنسان وسلبه قدراته فالنتيجة الطبيعية لذلك كله إلغاء الوجود الظاهري لحساب وجود

(62) السابق، ص 55.

(63) انظر: الفتوحات المكية، الجزء الأول، ص 38.

باطني هو «الأولى» بأن يكون الوجود الحق، ويدخل الوجود الظاهر المُدْرَك دائرة «المجاز». وتكتسب اللغة في هذا السياق ازدواجاً دلالياً يُؤَصِّله الغزالي ويترك لابن عربي مهمة صياغته بشكل متكامل ونهائي. وإذ تنكشف هذه العلاقة الوثيقة بين الغزالي وابن عربي ـ أو لنقل بين النسق الفكري الأشعري ونسق منظومة وحدة الوجود ـ يتبين لنا شكلية تقسيم «التصوف» إلى: تصوف سني مقبول ومشروع يمثله الغزالي وتصوف فلسفي مرفوض ومدان ـ إلى حد التكفير ـ وهو التقسيم الذي تمت صياغته في عصور التأخر والانحطاط، ثم أخذه المستشرقون مأخذ التسليم وأشاعه دون فحص أو اختبار دارسو التصوف رغم اختلاف اتجاهاتهم وتعَدُّد مناهجهم.

خاتمة

أليس من حقنا بعد ذلك كله أن نتحدث عن «مركبة المجاز» وعن إمكانية قيادتها في واحد من طرفي الحقيقة الدينية المزدوجة، أي في واحد من الطريقين اللذين أشار إليهما ابن عربي في نصنا الافتتاحي؟ لقد حاول المعتزلة والفلاسفة العقليون أن يقودوها في اتجاه تثبيت حقيقة العالم والإنسان، لكن الذين حاولوا قيادتها في الاتجاه الآخر كتبت لهم الغلبة لأسباب تاريخية بالمعنى السوسيولوجي للتاريخ. وليس لهذه الغلبة علاقة بالسلامة الفكرية الاعتقادية كما يحاول الأتباع المعاصرون أتباع الأشاعرة عامة ـ والغزالي خاصة ـ أن يؤكدوا، فللطريقين سندهما الاعتقادي في الطبيعة المزدوجة للحقيقة الدينية كما سبقت الإشارة. وإذا كان ابن عربي قد حاول جاهداً في مشروعه الفكري أن يجمع الطريقين ويستوعب الحقيقة الدينية كلها، فإنه اضطر أن يحتفظ بالازدواجية على جميع المستويات، خاصة على مستوى الدلالة اللغوية التي تعنينا هنا. وما يزال الخطاب الديني المعاصر يتعثر في محاولاته لتجاوز الازدواجية الدينية تلك، وهي ازدواجية تبدو أصيلة وجوهرية في بنية العقل الديني بشكل عام، أي أنها ليست صفة خاصة بالعقل الديني الإسلامي. ومن الصعب أن نتوقع إمكانية أن يفلح الخطاب الديني في تجاوز تلك الإزدواجية. وفيما

يتعلق بقضية «المجاز» نرى الخطاب الديني السائد والميهمن إعلامياً ـ سواء في أجهزة الإعلام الرسمية كالإذاعة والتلفزيون، أو في المساجد ومنابر الخطاب الديني في المؤسسات التعليمية ـ ينفي عن عالم ما وراء الطبيعة «المجاز» نفياً تاماً وكاملاً. وإنما يتم هذا النفي لحساب ترسيخ «الأسطورة» لا على مستوى المعتقد الديني فقط، بل على مستوى الوعي الاجتماعي كذلك.

إن الإيمان بحرفية الدلالات التي وردت في النصوص الدينية عن الله، خاصة ما ورد عن العرش والكرسي والملائكة الذين يحملونه، وما ورد كذلك عن الحياة الأخروية كالصراط والحوض وعذاب القبر وناكر ونكير، ناهيك بما ورد عن المسيخ الدجال والمعركة النهائية الفاصلة بين الكفر والإيمان، لا يمارس تأثيره على مستوى العقيدة وحدها. الأخطر من ذلك تأثير هذا الفهم الحرفي على بنية الوعي الاجتماعي والسياسي، وهو تأثير واضح وملموس في جميع مستويات واقعنا العربي الإسلامي. تتعدد أشكال النظم السياسية في عالمنا بين الملكي والجمهوري، نظام الحزب الواحد والتعددية الحزبية، نظم مدنية وأخرى عسكرية، لكنها تتفق جميعاً في طابعها الديكتاتوري التسلطي القاهر. في عالمنا يتوحد شخص الحاكم بالوطن ويستوعبه داخله، بحيث يضحي نقد الحاكم خيانة للوطن، ويصبح الخلاف معه مروقاً على الدين وهرطقة وإلحاداً. هذا على المستوى السياسي المباشر، أما على مستوى الفكر والثقافة فالمأساة لا تقل فداحة، فالخطاب العربي في مجمله يتعامل مع المجاز بوصفه حقيقة، ويستبدل الكلمات بالأفعال، فيغرق في الخطابية الإنشائية، على حين يغرق العقل في مثالية مفرطة متعالية، تنتفي معها إمكانيات فهم الواقع وتحليله، ناهيك بالتغيير والتطوير.

إن ربط «مركبة» اللغة والمجاز بقاطرة الدين والعقيدة هو المسؤول دون شك ـ كما اتضح من دراستنا تلك ـ عن حالة الارتباك والتشوش في فهم الظاهرة. لكن علينا أن نقرر أيضاً أن تلك المسؤولية مجرد مسؤولية جزئية، وإنما تقع المسؤولية الكلية على عاتق ربط مركبة الحياة كلها ـ بكل مستوياتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والثقافية والفكرية والأخلاقية ـ بعجلة الدين والعقيدة. ومن

الضروري الإشارة إلى أن هذا الربط ليس جزءاً من العقيدة ذاتها، بل هو ربط حدث في لحظة تاريخية محددة من جانب قوى اجتماعية بعينها في معركة الصراع الاجتماعي والفكري في تاريخنا. لقد كانت الأجيال الأولى من المسلمين تدرك أن مجال الوحي والعقيدة مستقل عن مجال الخبرة والفعالية الإنسانية والطبيعية، ولم يتداخل المجالان إلا في سياق الصراع الذي أصلّ الإمام الشافعي من خلاله «هيمنة» مجال الدين والعقيدة على مجالات الحياة كلها. وكان هذا التأصيل بمثابة المهاد الذي أقام عليه الأشاعرة نسقهم الفكري، بكل التداعيات التي تمت مناقشتها هنا[64]. وإذا لم يكن الارتباط المشار إليه جزءاً من بنية العقيدة، فليست الدعوة إلى فك ذلك الارتباط، بما نتج عنه من «هيمنة» النصوص الدينية، خروجاً عن الدين أو مروقاً من العقيدة، فللدين مجالات فعالية لا يستطيع أن ينكرها أحد. ومما لا يستطيع أحد أن ينكره أن مجال الدراسات اللغوية والأدبية تقع خارج مجال تلك الفعالية. إننا نفهم ما وقع فيه القدماء ونفسره، ولكن من الخطر الفادح أن نكرره.

(64) انظر: نصر حامد أبو زيد، «الأيديولوجية الوسطية التلفيقية في فكر الشافعي»، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت، العدد الثامن، (1990 م).

العالـم بوصفه علامة

يعد هذا البحث ـ من جانب منه ـ استكمالاً لبحث سابق عن «علم العلامات في التراث: دراسة استكشافية[1]»، وإن كان يعد من جانب آخر مغامرة في حقل الدراسات القرآنية من منظور علم السميوطيقا. كان البحث الأول محاولة لقراءة التراث العربي الإسلامي في جوانبه اللغوية والبلاغية والكلامية اللاهوتية والصوفية الروحانية من منظور علم السميوطيقا الذي يدمج النظام اللغوي داخل علم أوسع هو علم العلاقات. وقد أفضى ذلك البحث إلى نتائج هامة كشفت عن وجود وعي نظري في التراث العربي الإسلامي يستوعب اللغة داخل نظام أوسع هو نظام الدلالة. هذا على مستوى اللغويين وعلماء البلاغة من المتكلمين، ولكن المتصوفة استوعبوا اللغة من خلال منظور أشمل وأعمق هو منظور «الكلام الإلهي» في تجلياته المختلفة، أي على مستوى الوجود وعلى مستوى النص. وكان من الطبيعي أن يستطيعوا شرح الوجود ومستوياته المختلفة من خلال شرح مستويات اللغة المختلفة بدءاً بالصوت وانتهاء بالدلالة، وكذلك أمكن لهم شرح مستويات اللغة من خلال مستويات الوجود من أرقاه إلى أدناه. وبعبارة أخرى استطاع المتصوفة المسلمون أن

---

(1) انظر هذه الدراسة في كتاب: «أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السميوطيقا» إشراف كل من: سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، دار إلياس العصرية، القاهرة، 1986، ص: 73-132. وقد أعيد نشره في كتاب «إشكاليات القراءة وآليات التأويل» للباحث، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط 2، 1992 م، ص: 51-118.

يصوغوا مفهوماً شاملاً عميقاً للكلمة/اللوجوس في التراث العربي الإسلامي.

كانت الإشارة في تلك الدراسة للحافز القرآني الذي أثار ـ إلى جوانب حوافز أخرى ـ العقل الإسلامي لهذا الضرب من التأمل والتعمق في البحث إشارة سريعة ومتعجلة بحكم أنها كانت قراءة استكشافية من جهة، وبحكم أنها ركزت على «التراث» الفكري من جهة أخرى. من هذه الزاوية تعد هذه الدراسة الحالية استكمالاً لتلك الدراسة السابقة، وإن كانت تركز على تحليل النصّ القرآني بآليات التحليل النصي وهذا جانب المغامرة فيها. لقد صار النص القرآني في الوعي الإسلامي العام نصاً ثابتاً جمّدته الشروح والتفسيرات التي تراكمت عليه منذ القرن الأول الهجري حتى نهاية القرن الخامس الهجري تقريباً، وظلت ملاصقة له ومحيطة به منذ ذلك التاريخ حتى الآن. واعتمدت الشروح والتفسيرات التالية في أغلبها على التكرار والإعادة دون إفادة بالاختصار أحياناً والإسهاب والإطناب في أحيان أخرى. وكانت أية محاولة لقراءة جديدة تخترق طبقات الشروح والتفاسير التي جمّدت النصّ وتحاول الوصول إلى قراءة حديثة للنص تثير من الصخب والضجيج والاعتراض، بل ومن الهجوم والاتهام، مما يجعل إيثار السلامة في العكوف على القديم نقلاً وتكراراً وإعادة، تفقد الحيوية وتقضي على الحداثة التي كانت من سمات القديم ذاته.

لذلك كان على هذا البحث أن يبدأ من المقدمات المتفق عليها خطوة خطوة وصولاً إلى بناء فرضيته الأساسية وتحديد منهج التحليل وإجراءاته. المقدمة الكبرى في عملية الاستدلال التي تقوم عليها فرضية هذا البحث مقدمة متفق عليها بين الباحثين: وهي أن لغة القرآن الكريم تستمد مرجعيتها من اللسان العربي بصفة عامة، ومن إطاره التداولي التاريخي في جزيرة العرب قبل الإسلام بصفة خاصة. وهي مقدمة مستنبطة استنباطاً مباشراً من النصّ القرآني ذاته والذي يحيل إلى مرجعيته في اللسان العربي، بل ويحيل كل نصّ ديني سابق عليه إلى مرجعية اللسان الذي يمثل ثقافة ذلك النص. لأن كل نبي من الأنبياء ـ أي كل مرحلة من مراحل الوحي ـ أرسل ﴿بلسان قومه ليبين لهم﴾ (إبراهيم: 4).

لا خلاف بين الباحثين حول هذه المقدمة من الوجهة النظرية والمنهجية على الأقل، وإنما ينحصر الخلاف بينهم فيما يترتب على هذه المقدمة من نتائج، فبينما يتمسك البعض بالدلالات الحرفية الناتجة عن مرجعية اللغة الأم يحاول البعض الآخر تجاوز إطار تلك المرجعية تجاوزاً واسعاً. ويتمثل هذا التجاوز في محاولة فهم دلالة النص من خلال التطورات الدلالية اللاحقة في بنية اللغة الأم، وإسقاط تلك الدلالات الأخيرة على لغة النص انطلاقاً من تطبيق مفهوم «عموم الدلالة» على مجمل النصّ دون تفرقة بين نصوص «الأحكام الشرعية» وغيرها من النصوص. وفي كثير من الأحيان تكون تلك الدلالات المسقطة على لغة النص دلالات لا يحتملها اللسان في إطار تداوله المعاصر للنص من جهة، أو تكون دلالات لا يحتملها السياق من جهة أخرى[2].

وإذا صح لنا استخدام لغة المناطقة فإن هذه المقدمة الكبرى تليها مقدمة صغرى متفق عليها كذلك بين الباحثين وهي: أن النصّ القرآني أحدث تغييراً في دلالات بعض الألفاظ فنقلها من دلالتها اللغوية الاصطلاحية في «اللسان» إلى دلالات أطلق عليها اسم الدلالة «الشرعية».

وذلك في ألفاظ مثل «الصلاة و «الزكاة» و «الصوم» التي تجاوز القرآن دلالاتها اللغوية التي هي «الدعاء» و «النماء والزيادة» و «الإمساك» إلى أن تدل على الشعائر

(2) انظر في ذلك النقد الذي يوجهه جلال الدين السيوطي للتفسير القائم على الاستدلال لا على مجرد النقل، حيث يحصر أخطاء هذا النمط من التفسير في أمرين: «أحدهما: قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها. والثاني: قوم فسّروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به. فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان، والآخرون راعوا مجرد اللفظ وما يجوز أن يريد به العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم وسياق الكلام». «الإتقان في علوم القرآن»، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت، الجزء الثاني، النوع الثامن والسبعون، ص: 227-228.
وانظر كذلك في بيان «أنواع التأويل الباطل» ابن قيم الجوزية: «الصواعق المرسلة عن الجهمية والمعطلة»، القاهرة، د.ت، ص: 11-12، حيث يجعل النوع الأول منها «ما لم يحتمله اللفظ بوضعه الأول»، والنوع الرابع هو: «ما لم يؤلف استعماله في ذلك المعنى في لغة المخاطب وإن أُلف في الاصطلاح الحادث».

والفروض العبادية المعروفة. من هاتين المقدمتين الكبرى والصغرى تنبثق النتيجة التي تمثل المسلّمة التي يبنى عليها هذا البحث فرضيته: تلك النتيجة هي أن لغة النص وإن كانت تستمد مرجعيتها من اللغة الأم (اللسان) فإنها لغة ذات نظام خاص ينبغي على المهتمين بالدراسات القرآنية العكوف على دراستها من أجل اكتشاف ملامح تلك الخصوصية، وذلك بالطبع دون إهمال لعلاقتها بالأصل الذي تولّدت عنه.

والفرضية التي يقوم عليها هذا البحث انطلاقاً من المسلمة السابقة أن النظام الخاص للغة النصّ القرآني لا يكمن فقط في مجرد نقل دلالة بعض الألفاظ من المواضعة اللغوية إلى الاصطلاح الشرعي، بل إن حدود النظام اللغوي للنصّ يتجاوز ذلك إلى آفاق بعيدة وغائرة. إنها لغة تحاول تشكيل أجروميتها الخاصة التي تبدأ بالصوتي فالصرفي فالعجمي لتصل إلى مستوى تشكيل نسقها النحوي والدلالي الخاص. إنها النظام اللغوي الذي حاول عبد القاهر الجرجاني في كتابه الهام «دلائل الإعجاز» أن يكتشف ملامحها الخاصة والمتميزة من خلال مفهوم كلي هو «النظم»، ذلك المفهوم الذي يربط بين قوانين اللغة وبنية النص من جانب، لكنه من جانب آخر يميز بينهما من حيث هما نمطين من أنماط الكلام.

ينطلق هذا البحث من تلك الفرضية ليختبر مجالاً من الدراسات القرآنية غير مطروق، ذلك هو مجال طبيعة اللغة الدينية لا من حيث تشكلها من بنية اللغة الأم فقط، بل من حيث إعادة تشكيلها لبنية اللغة الأم في فترة لاحقة. إن لغة النص القرآني لم يقف تأثيرها في اللغة الأم عند حدود المستويات السالفة ـ تغيير الأجرومية بتطوير العناصر المكونة لها ـ بل امتد هذا التأثير إلى محاولة جعل اللغة الأم (اللسان) فرعاً في بنية اللغة الدينية. وهذه المحاولة لم تتحقق عبر عمليات التحويل الدلالي مهما كانت جذريتها، بل تحققت عبر عملية تحويل اللغة بكاملها من حقيقة كونها نظاماً من العلاقات دالاً إلى أن تكون هي ذاتها «علامة» في النظام الدال للغة الدينية.

قد ينطوي هذا البحث على شيء من المغامرة، لكنها المغامرة المشروعة في

إطار البحث العلمي. إنها ليست مغامرة تمثل قفزاً في الفراغ، أو تعتمد على مجرد الهوى والشهوة في ارتياد أفق غير مطروق في مجال الدراسات القرآنية. بل لتلك المغامرة أساسها المنهجي في بنية النص القرآني من جهة، وفي عملية التلقي، أو لنقل في عملية «التمثل» التي ينخرط فيها القارىء المسلم للنص من جهة أخرى.

في بنية النص يتحول كل التراث اللغوي السابق إلى علامات (آيات) دالة بطرائق مختلفة على حقيقة «واحدة» كلية ومطلقة. وحين نقول «كل التراث اللغوي» نقصد اللغة بوصفها نظاماً من العلامات يمثل فيه «الدال» و «المدلول» وجهي حقيقة واحدة. من هنا يكون التراث اللغوي كله «دالاً» في بنية النظام الثقافي «المدلول»، ذلك النظام الذي لا ينفصل فيه التاريخ المروي عن الحكايات والقصص والمعتقدات وأنماط السلوك والشعائر والاحتفالات والتصورات الخاصة ببنية العالم الفيزيقية والميتافيزيقية، يتحول ذلك النظام الثقافي «المدلول» المتمثل لغوياً في النظام اللغوي «الدال» إلى «علامات/آيات» سميوطيقية.

وتحويل النظام اللغوي إلى علامات سميوطيقية داخل نظام آخر عملية يطلق عليها اسم «السمطقة». وهي عملية من السهل فهمها من خلال فهم شرح عبد القاهر الجرجاني لعمليات التحوّل الدلالي الذي يحدث في الأنماط البلاغية، خاصة «الاستعارة» و «التمثيل» و «الكناية»، حيث لا يتم إنتاج الدلالة من الألفاظ/العلامات، ولا من التركيب/النحو وحدهما، بل تنتج الدلالة من خلال تحويل «الدلالة الكلية» الناتجة عن تفاعل دلالات الألفاظ وعلاقات التركيب إلى «علاقة كلية» تميل إلى دلالة أخرى. هذه العلامة الكلية الناتجة عن علاقة سميوطيقية ـ صورة بصرية أو سمعية أو ذوقية أو شمية ..إلخ ـ أشبه بالأيقونة. في عملية السمطقة تلك «يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقد السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانياً»[3].

وعملية السمطقة تلك تنقل اللغة من مجال «المواضعة» إلى مجال «الاستدلال»

---

(3) دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1984 م، ص: 262.

العقلي، أي تحولها إلى نسق من العلامات غير لغوي، إذ الأساس في العلامات اللغوية قيام دلالتها على العرف والمواضعة، وليس من الضروري أن يكون الأمر كذلك في العلامات السميوطيقية. إن تفرقة عبد القاهر هنا بين «المعنى» و «معنى المعنى» تزيد الأمر وضوحاً، فالمعنى هو الناتج اللغوي الذي يتحول إلى «صورة ذهنية» تصبح علامة تحيل إلى مستوى آخر هو «معنى المعنى»، وهو بلغة عبد القاهر: «أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر، كالذي فسرت لك»[4].

شيء شبيه بهذا تصنعه لغة النص القرآني باللغة العربية، إنها تتعامل معها وبها تعاملاً بلاغياً فتنقلها من وظيفتها الدلالية الإبلاغية وتحولها إلى علامات تحيل إلى معان ودلالات «معقولة». ودائماً ما تلجأ لغة النصّ في سياق هذا التحويل إلى حفز المتلقي على «التعقل» و «التذكر» و «التفكر» و «التدبر». وفي هذا الحفز ما يؤكد عملية التحويل من النظام اللغوي إلى النظام السميوطيقي.

هذا من ناحية النص، أما من ناحية «التلقي»، فإن القارىء المسلم للقرآن يتمثل تلك العلامات/الآيات دون التوقف عند العلامة ذاتها، بل ينتقل مباشرة من العلامة إلى ما تدل عليه من «معقول»، سواء كانت تلك العلامات وصفاً للعالم بكل تفاصيله وجزئياته من السماء إلى الأرض وما بينهما من إنسان وحيوان ونبات وجماد، أو كانت تلك العلامات قصص الذين خلوا من قبل بما تتضمنه من قصص الأنبياء وتاريخ الوحي والدعوة إلى الله. ليس الهام في ذلك كلمة «العلامة»، بل إن «الدلالة» هي محور الاهتمام وبؤرة التركيز.

لكن مفهوم «العلامة» في القرآن الكريم يتجاوز حدود «الكون» و «التاريخ»، إذ يشير الدال «آية» ـ وآيات ـ إلى كل ذلك بالإضافة إلى إشارته إلى «وحدات» النص القرآني من جهة، وإلى «الحدود والأحكام» الشرعية التي أتى بها النص من جهة أخرى. ومعنى ذلك أن نظام العلامات في النص متعدد تعدداً يستوعب نظام اللغة

---

(4) السابق، ص: 263.

في بنيته. وفي هذا الاستيعاب الناتج عن الدمج بين «النص» و «الأحكام» و «العالم» يتم استيعاب القارىء استيعاباً تاماً في إطار مرجعية واحدة ووحيدة هي النصّ القرآني ذاته. هكذا تنمحي الفروق بين «القراءة» و« التأمل»، وبين «الفهم» و «التعبّد» انمحاء ما بين «العالم» و «النص» من جهة، وما بين «النص» و «الأحكام» من جهة أخرى. ومن حق المسلم في إطار عملية الاستيعاب والدمج تلك أن يرى «الوجود» كلاماً إلهياً غير ملفوظ: ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا﴾ [الكهف: 109].

ومن حق القارىء المسلم كذلك أن يرى القرآن الكريم وجوداً تاماً مكتفياً بذاته، تغنيه قراءته عن قراءة كل ما عداه: ﴿وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث﴾ [الإسراء: 106]. ﴿ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل﴾ [الإسراء: 89، وانظر أيضاً: الكهف: 54، والروم: 58، والزمر: 27]. ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدّكر﴾ [القمر: 17، و 22، و 32، و 40].

تتحدد مهمة هذا البحث إذن في الكشف عن الآلية أو الآليات التي يحوّل النص القرآني بها العالم كله إلى مجموعة من العلامات الموحدة الدلالة، أو ذات البؤرة الدلالية الواحدة. يسعى البحث من خلال ذلك إلى بيان الكيفية التي يتعامل بها النصّ مع اللغة الأصل (اللسان) كما يتعامل التعبير الشعري مع الاستعارات والتمثيلات والكنايات، حيث ينقلها من «المعنى» الحرفي والمباشر إلى «معنى المعنى» العقلي، أي ينقلها من نظام علامات اللغة إلى نظام العلامات السميوطيقية. كذلك ينقل النص القرآني اللغة الأصل إلى فرع دال سميوطيقياً في نظامه الخاص. وهكذا سيطرت لغة النصّ ـ اللغة الدينية ـ على اللغة الأصل وحولتها إلى مجالها الخاص، فصارت اللغة العربية لغة دينية بامتياز بعد أن أحكم النصّ السيطرة عليها واستوعبها استيعاباً شبه تام في نسقه الدلالي الخاص.

هكذا يكتمل البحث في «علم العلامات في التراث» بإبراز أن دور النص القرآني في صياغة المفاهيم النظرية والفلسفية اللاحقة عن اللغة والدلالة ليس دوراً ثانوياً هامشياً، كما توهم الدراسات التي تولى اهتماماً جوهرياً بمسألة «الأثر» أو الآثار

اللاهوتية والفلسفية الناتجة عن عملية التفاعل الحضاري الخصبة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. ولا نحب أن يفهم أحد أن ابراز دور النصّ في هذا البحث ينبثق من أي موقف ثقافي شوفيني مغلق يرفض ضمنياً أو علنياً حقيقة التفاعل بين الثقافات والحضارات. إن دور النصّ يمثل بذوراً في تربة خصبة لولا وجودها في الأرض ما استطاعت أية عناصر ثقافية وافدة أن تمارس فعاليتها، ولولا تلك العناصر الثقافية المساعدة ما أمكن لتلك البذور أن تتطور وتنمو وتزدهر. وغني عن البيان أن هذا البحث لم يكن ممكناً أن يبرز للنور دون وعي لا يفصل بين الثقافة العربية والثقافات التي تفاعلت وما زالت تتفاعل معها من جهة، ولا يفصل كذلك بين مراحل هذه الثقافة العربية الإسلامية في تواصلها التاريخي من جهة أخرى.

(1)

«العالم» و «العلم» و «العلامة» ثلاث مفردات لغوية ـ دوال ـ تنتمي إلى جذر لغوي واحد هو «ع ل م». ومن الطبيعي أن يكون بين الدوال الثلاث علاقة دلالية في بنية اللغة الأم. لكن الذي يعنينا هنا هو تتبع تلك العلاقة في الاستخدام القرآني. وسنلاحظ على الفور أن الدال «علامة» ورد في القرآن مرة واحدة فقط في صيغة الجمع وذلك في قوله تعالى: ﴿وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهاراً وسبلاً لعلكم تهتدون، وعلامات وبالنجم هم يهتدون﴾ [النحل: 15]. وقد فهم رجال التفسير حتى القرن الثالث الهجري ـ عصر محمد بن جرير الطبري (ت: 310 هـ) ـ أن المقصود بالهداية في تلك الآية، أن الله نصب الأنهار والطرق (السبل) لكي يهتدي الناس في سيرهم بها نهاراً، كما جعل النجوم علامات لكي يهتدي بها الناس في سيرهم ليلاً(5). وسنعود إلى هذه الآية لاحقاً للكشف عن

---

(5) انظر: «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» دار الريان للتراث، القاهرة، 1407 هـ ـ 1987 م» (وهي طبعة مصورة عن طبعة بولاق القديمة)، الجزء الرابع عشر ص: 63. وهناك طبعة محققة أخرى صدرت عن دار المعارف بمصر بتحقيق محمود محمد شاكر وتخريج للمرويات قام به أخوه المرحوم أحمد محمد شاكر، لكن هذه الطبعة توقف صدورها بعد المجلد السادس عشر ـ وهو ينتهي عند ص 143 من الجزء الثالث عشر من طبعة =

دلالتها في سياق السورة، لذا نكتفي هنا بما قاله المفسرون في دلالة «العلامة» المادية على الهداية المادية، وهي الدلالة التي وردت به كلمة «علامة» بصيغة الجمع في القرآن مرة واحدة.

وعلى عكس الدال «علامة» ورد الدال «علم» في القرآن بمعنى «المعرفة» وروداً متواتراً يصعب حصره. لكنه ورد أيضاً بمعنى «العلامة» في قوله تعالى: ﴿وإنه لعلم للساعة فلا تَمْتَرُنّ بها واتبعون هذا صراط مستقيم﴾ [الزخرف: 61]. وقد اختلف المفسرون حول مرجعية الضمير في «وإنه» هل تعود إلى ما ورد في الآيات السابقة من ذكر عيسى عليه السلام؟ أم أنه يشير إلى «القرآن» على سبيل الاستئناف؟ ومن هذا الاختلاف في مرجعية الضمير انبثق اختلاف آخر في قراءة الدال «علم» هل يُقرأ بكسر العين ـ عِلْم ـ أم يقرأ بفتح العين ـ عَلْم ـ؟ والذي يهمنا من ذكر هذا الاختلاف أن نستنبط دلالته في وجود علاقة دلالية بين الدال «علم» والدال «علامة».

وقد ذهب من قرأوا بالفتح ـ عَلْم ـ إلى أن الهاء الضمير في «وإنه» تشير إلى ما ورد في الآيات قبل ذلك «من ذكر عيسى وهي عائدة عليه، وقالوا معنى الكلام وإن ظهور عيسى علم يعلم به مجيء الساعة، لأن ظهوره من أشراطها ونزوله إلى الأرض دليل على فناء الدنيا وإقبال الآخرة». ويؤكد تفسير «علم» بأنه «العلامة» مفسر آخر هو «مجاهد» تلميذ «ابن عباس» صاحب القراءة المشار إليها، والتي شاركه فيها كل من «قتادة» و «الضحاك». لكن قراء الأمصار ـ فيما يروي الطبري ـ ذهبوا إلى القراءة الأخرى بكسر العين، لأنهم ذهبوا إلى أن ضمير الهاء في «وإنه»: «من ذكر القرآن، وقالوا معنى الكلام: وأن هذا القرآن لعلم للساعة يعلمكم بقيامها ويخبركم عنها وعن أهوالها» ومن الواضح أن الطبري نفسه يميل إلى قراءة قرّاء الأمصار ويرجّحها قائلاً: «والصواب من القراءة في ذلك الكسر في العين لإجماع الحجة من القراء عليه. وقد

= الريان. لذلك سنكتفي بعد ذلك بالإحالة إلى الكتاب ذاكرين «الريان» أو «شاكر» للتمييز بين طبعتيه العادية والمحققة. وغني عن البيان أن اعتمادنا سيكون دائماً على الطبعة المحققة حتى نهايتها (ط 2) وسيكون اعتمادنا على طبعة الريان بدءاً من الجزء الثالث عشر ص: 143.

ذكر أن ذلك في قراءة أبي: وإنه لذكر للساعة، فذلك مُصحِّح قراءة الذين قرأوا بكسر العين من قوله (لعلم)»[6].

إذا انتقلنا إلى الدال الثالث «عالم» من المشتقات الثلاثة، فإننا نلاحظ كذلك أنها لم ترد في القرآن الكريم إلا في صيغة الجمع «العالمين»، ومضافة في أغلب سياقاتها إلى الدال حيث تدل الإضافة دائماً في «رب العالمين» على الملكية بكل ما تتضمنه تلك الملكية بكل ما تتضمنه تلك الملكية من خلق وتصرّف وتحكّم. لذلك يروي الطبري عن ابن عباس في تفسيره «رب العالمين» في سورة الفاتحة قوله: «﴿قل الحمد لله الذي له الخلق كله، السموات كلهن ومن فيهن، والأرضون كلهن ومن فيهن، وما بينهن، مما يُعلم ومما لا يُعلم﴾. يقول: «اعلم يا محمد أن ربّك هذا لا يشبهه شيء»[7].

وغياب الدال «عالم» بصيغة المفرد من لغة القرآن غياباً تاماً أمر له دلالته فيما نحن بصدده من كشف آليات اللغة الدينية في محاولتها استيعاب اللغة الأصل. إن الدال «عالم» بصيغة المفرد يمثل دلالة جزئية في سياق التداول اللغوي خارج القرآن، رغم أنه يندرج تحت تصنيف «اسم الجمع» أي الدال على الجمع. لكن دلالته تلك تظل دلالة جزئية في الزمان والمكان. فمن حيث دلالتها الجزئية في الزمان يقال لكل قرن «عالم»، ومن حيث دلالتها الجزئية في المكان تدل على أجناس الخلق في الزمان الواحد. وهذه الدلالة الجزئية على محوري الزمان والمكان يلمح إليها الطبري في قوله: «والعالمون جمع عالَم، والعالم: جمع لا واحد له من لفظه كالأنام والرّهط والجيش، ونحو ذلك من الأسماء التي هي موضوعات على جماع لا واحد له من لفظه. والعالم اسم لأصناف الأمم، وكل صنف منها عالم ذلك القرن وذلك الزمان. فالإنس عالم، وكل أهل زمان منهم عالم ذلك الزمان. والجن عالم، وكذلك سائر أصناف الخلق، كل جنس منها عالم زمانه. لذلك جمع

---

(6) جامع البيان (الريان) الجزء الخامس والعشرون، ص 54-55.

(7) السابق (شاكر) المجلد الأول، ص: 143.

فقيل عالمون، وواحده جمع، لكون عالم كل زمان من ذلك عالم ذلك الزمان»[8].

وحضور صيغة الجمع في مقابل غياب صيغة المفرد، حين يضاف إليه السياق النحوي الذي توضع فيه الصيغة دائماً موضع «المضاف إليه» يفضي بنا إلى نتيجتين: الأولى محاولة لغة النصّ تجاوز الجزئي إلى الكلي في الدلالة، العالمين لا عالم واحد. النتيجة الثانية أن هذا العكس المتمثل في «العالمين» خاضع خضوعاً مطلقاً ودائماً، بمعنى أنه في ملكية وتصرّف «الرب» الذي خلقه وأبدعه. لذلك لم ترد كلمة «العالمين» أبداً في النص القرآني وهي تحتل موقع «الفاعلين» أو «الابتداء».

هاتان النتيجتان تبرزان لنا حقيقة أن النصّ القرآني وإن كان يعتمد مرجعية اللغة العربية، فإنه يتجاوزها مخضعاً معطياتها لطبيعته بوصفه نصّاً دينياً. إن العالم، أو العوالم، التي تشير إليها تلك اللغة من خلال نظامها الرمزي، هي العالم أو العوالم المستوعبة في التصورات والمفاهيم الذهنية لأصحاب تلك اللغة والمتعاملين بها. لكن النص الديني يسعى إلى إدماج هذه التصورات واستيعابها داخل نسق من التصورات والمفاهيم لا يتطابق مع ما تدل عليه اللغة التي يستند إليها. لذلك لا بد من إخضاع تلك اللغة لآليات الاستبعاد ـ غياب الدال «عالم» ـ والاقصاء ـ وضع الدال «عالمين» في حالة الإضافة غالباً دون حالات الرفع التي تعني «الفاعلين» أو «الابتداء». وعن طريق آليتي الاستبعاد والإقصاء يتم استيعاب الدلالة داخل نسق يضع الدال دائماً في حالتي النصب أو الجر، وذلك بعد أن ينقله من مجال الجزئي إلى مجال الكلي. هكذا صار العالمين في مقام المفعولية ـ أي في مقام الخضوع ـ وتحت السيطرة والهيمنة الدائمين.

(2)

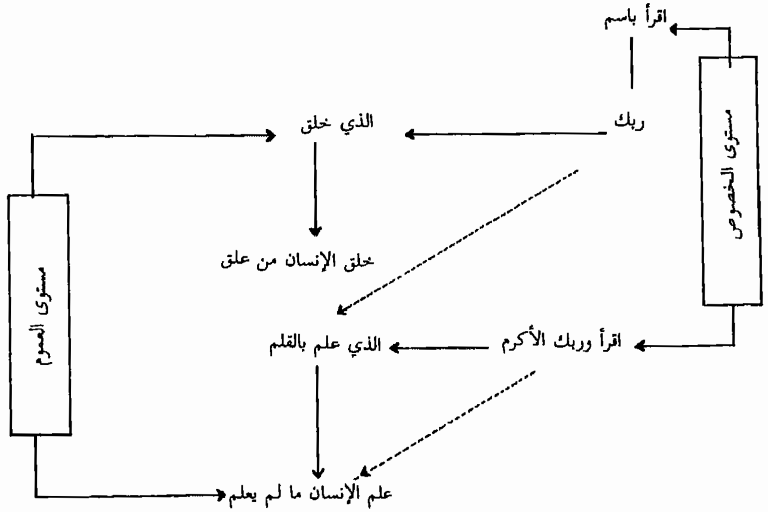
إن إضافة «العالمين» دائماً إلى «الرب» الخالق، وإضافة «التعليم» كذلك إلى الرب ﴿الذي علّم بالقلم﴾ في الآيات الافتتاحية الأولى لنزول النص، أي لافتتاح اللغة

---

(8) السابق نفسه.

الدينية، يغري الباحث بافتراض وجود علاقة دلالية بين «العالم» و «العلم»، ومن تلك العلاقة يمكن تأسيس العلاقة بين «العالم» و «العلامة»، خاصة في ضوء ما سبقت الإشارة إليه في الفقرة السابقة من علاقة «العلم» و «العلامة» في وعي المفسرين الأوائل. ولتأسيس هذه العلاقة يمكن القول إن تحليل النصّ الافتتاحي الأول من القرآن ـ آيات سورة العلق ـ ذو فائدة قصوى من هذه الزاوية. هذا إلى جانب ما يمكن أن يكشف عنه هذا التحليل للنص الافتتاحي من آليات الاستيعاب والاحتواء التي تحاولها اللغة الدينية تجاه اللغة الأصلية التي تتولّد عنها.

من السهل ملاحظة أن النص يخلق ترابطاً دلالياً بين مفردات «الرب» و «الخلق» و «العلم» وما ينطوي عليه هذا الدال الأخير من «تعليم»، ومن السهل كذلك ملاحظة أن الدال «الرب» يضاف إلى ضمير المخاطب الفرد «الكاف» فقط في سياق هذا النص الافتتاحي، في حين أن الفعل «خلق» يقع «الإنسان» مفعولاً له كما يقع مفعولاً كذلك للفعل «علّم». ومن الملاحظتين نستنتج أن الربوبية المضافة إلى ضمير المخاطب المفرد تتجاوز دلالة الخصوص الكامن في هذه الإضافة إلى دلالة العموم الناتج عن الوصف ﴿الذي خلق. خلق الإنسان﴾. وهكذا يتحول الخطاب على مستوى بنيته العميقة من أن يكون خاصاً للمخاطب المفرد ـ مستوى البنية السطحية ـ لكي يكون خطاباً للإنسان. والشكل التالي يمكن أن يوضح ذلك.



لكن هذا الانتقال من الخاص إلى العام يعتمد إلى جانب ذلك على عملية تحريك دلالي للدوال «رب» و «خلق» من مستوى الدلالة في اللغة العادية إلى مستوى الدلالة في لغة النص من حيث تعبيرها عن المطلق. ويتم هذا «النقل» أو «التحريك» في الدلالة من خلال آلية «التكرار»، كما هو الأمر في الانتقال من الخاص إلى العام عن طريق تكرار الفعل «اقرأ». إن عبارة «الذي خلق» تمثل مستوى اللغة العادية، التي تتحرك من خلال تكرار الفعل ﴿خلق﴾ فتدخل الدلالة منطقة اللغة الدينية عن طريق وقوع الدال «الإنسان» مفعولاً به. هذا التحريك الدلالي للفعل «خلق» يعيد إنتاج دلالة الدال «رب» فينقله كذلك من دلالته اللغوية ويدخله داخل دائرة اللغة الدينية.

إن كلمة «الرب» في اللغة، ينصرف في كلام العرب ـ فيما يقول الطبري ـ على معانٍ ثلاثة: «فالسيد المطاع فيهم يدعى رباً... والرجل المصلح للشيء يدعى رباً... ... والمالك للشيء يدعى رباً. وقد ينصرف أيضاً معنى «الرب» في وجوه غير ذلك، غير أنها تعود إلى بعض هذه الوجوه الثلاثة»[9]. يتجاوز النص هذه الدلالات الثلاث في اللغة وذلك عن طريق الوصف «الذي خلق»، ولكن الفعل «خلق» يحتاج بدوره إلى عملية تحريك دلالي من نظام اللغة إلى نظام لغة النص، ولا يتم ذلك إلا من خلال «خلق الإنسان».

يدور الفعل «خلق» في اللغة في دائرة دلالة «الإعداد» و «التجهيز» و «التخطيط» لعمل قيد الإنجاز. إنه يمثل المرحلة السابقة على «الفعل» والتحقيق والإنجاز، لذلك هناك تفرقة دلالية بين «الخلق» و «الفَرْى» الذي هو التحقيق والإنجاز والفعل التالي للخلق والإعداد والتجهيز. ومن الواضح أن مجال التداول الأصلي للفعلين «خلق» و «فرى» كان مجال الصناعة وصناعة الجلود بصبغة خاصة، ثم انتقلت الدلالة من الحقيقة للمجاز في مجال الاستخدام اللغوي قبل القرآن. يقول زهير مادحاً ومستخدماً الفعلين «خلق» و «فرى» على سبيل التمثيل والمجاز.

---

(9) السابق نفسه، ص: 141-142.

ولأنت تفري ما خلقت وبعـ ـض القوم يخلق ثم لا يفري

وكذلك يمكن أن يقال على سبيل المدح: «إنك إذا وعدت وفيت، وإذا خلقت فريت»[10].

هذا الاستخدام اللغوي المجازي تحوّل في سياق تطور الدلالة إلى مجاز ميت، أي عاد إلى دائرة الاستخدام اللغوي غير المجازي. وهو استخدام ورد في القرآن الكريم وذلك في قوله تعالى حكاية عيسى عليه السلام مخاطباً قومه: ﴿وأخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله﴾ [آل عمران: 49] وكذلك في قوله تعالى مخاطباً عيسى: ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير﴾ [المائدة: 110]، كما ورد في آيات أخرى ﴿خلق﴾ الإفك، وعبادة الناس لما ﴿يخلقونه بأيديهم﴾. وقد أوّل الطبري معنى «الخلق» في الاستخدامات القرآنية المشار إليها بأنه «التصوير»[11].

يتجاوز النص القرآني موضوع تحليلنا هنا ـ من سورة العلق ـ هذه الدلالة اللغوية مستخدماً التكرار، تكرار الفعل «خلق»، مع إيقاع «الإنسان» مفعولاً للفعل ﴿خلق الإنسان من علق﴾ فينقل دلالة الفعل من مستوى اللغة إلى مستوى دلالة النص. وقد أوقع المفسرين في خطأ التأويل هنا عدم إدراكهم أن هذه الآيات هي الآيات الافتتاحية الأولى للنص، أو عدم ذكر هذه الحقيقة عند تأويلهم للنص. ذلك أن المفسر حين يتناول النص بترتيب تلاوته يصل إلى سورة «العلق» في نهاية القرآن، حيث تكون الدلالات التي أضفتها اللغة الدينية قد سيطرت على ذهنه تماماً فيعجز عن ملاحظة الانتقال من ﴿الذي خلق﴾ إلى ﴿خلق الإنسان من علق﴾. وهذا أمر يقع فيه الزمخشري وذلك حين يتساءل: «فإن قلت: كيف قال (خلق) فلم يذكر له مفعولاً ثم قال ﴿خلق الإنسان﴾؟ قلت: هو على وجهين: إما أن لا يقدر له مفعول

---

(10) انظر: القاضي عبد الجبار الأسدآبادي: «شرح الأصول الخمسة»، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط 1، القاهرة، 1966 م، ص: 379-380. وانظر له أيضاً: «متشابه القرآن»، تحقيق: عدنان زرزور، دار التراث، القاهرة، 1966 م، ص: 83، 435-436، 515.

(11) انظر: جامع البيان (شاكر) المجلد الحادي عشر، ص: 215.

وأن يراد أنه الذي حصل منه الخلق واستأثر به لا خالق سواه، وإما أن يُقدّر ويراد خلق كل شيء فيتناول كل مخلوق لأنه مطلق فليس بعض المخلوقات أولى بتقديره من بعض، وقوله ﴿خلق الإنسان﴾ تخصيص للإنسان بالذكر من بين ما يتناوله الخلق لأن التنزيل إليه وهو أشرف ما على الأرض. ويجوز أن يراد الذي خلق الإنسان كما قال ﴿الرحمن علم القرآن خلق الإنسان﴾ فقيل الذي خلق بهما ثم فسره بقوله ﴿خلق الإنسان﴾ تفخيماً لخلق الإنسان ودلالة على عجيب فطرته»[12].

يتصور الزمخشري أن غياب المفعول في ﴿الذي خلق﴾ يعني إطلاق الدلالة وعمومها من حيث إن حذف المفعول ومعاملة الفعل المُتَعدّي كما لو كان لازماً يكون الغرض منه: «إثبات المعنى في نفسه للشيء على الإطلاق وعلى الجملة.. ... وهكذا كل موضع كان القصد فيه أن تثبت المعنى في نفسه فعلاً للشيء، وأن تخبر بأن من شأنه أن يكون فيه، أو لا يكون إلا منه... فإن الفعل لا يُعدّى هناك، لأن تعديته تَنْقُض الغرض وتغيِّر المعنى»[13]. ثم يأتي التكرار ﴿خلق الإنسان من علق﴾ ليخصص الدلالة وينقلها من عمومها السابق إلى الخُصُوص تشريفاً للإنسان بالذكر.

إن التخصيص الذي يعنيه الزمخشري هو بمثابة تقليص للدلالة، وذلك لأنه يدور داخل حدود المفاهيم البلاغية التي حددها عبد القاهر، وواقع الأمر أن التخصيص هنا آلية من آليات نقل اللغة من مستواها التداولي خارج النص الديني إلى مستوى «خاص» بالنص الديني وحده. وعن طريق هذا التخصيص يمتلك النص أجرومية اللغة داخل أجروميته الخاصة على جميع المستويات. وهذا هو

---

(12) «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1966 م، الجزء الرابع، ص: 270.

وانظر أيضاً: النيسابوري «تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان»، على هامش جامع البيان (الريان)، الجزء الثلاثون، ص: 124-125.

(13) عبد القاهر الجرجاني: «دلائل الإعجاز»، سبق ذكره، ص 155,154.

التخصيص الذي نقل الخطاب كله من مستوى المخاطب المفرد إلى مستوى المخاطب الإنسان. وهو أمر يتحقق من خلال آلية التكرار التي تمثل آلية مركزية في هذا النص الافتتاحي.

على مستوى البنية السطحية للخطاب يدرك المخطاب بالنص ـ محمد عليه السلام ـ أن الذي يأمره بالقراءة هو «ربه». وهذا نوع من التعريف لا تدرك دلالته إلا من سياق حال ذلك المخاطب اليتيم ـ لا رب له ـ في مجتمع يعتمد معيار الانتماء فيه على عصبية الدم الأبوي، وهي العصبية التي تحدد درجة الاندماج والانصهار في المجتمع من جهة، وتحدد القيمة والمكانة الاجتماعيتين من جهة أخرى. هكذا يبدأ النص من اللغة ـ بدلالتها السوسيولوجية ـ متصاعداً من الاجتماعي والتاريخي إلى المطلق، ومن حدود اللغة العادية إلى آفاق اللغة الدينية خطوة خطوة: ﴿الذي خلق. خلق الإنسان من علق﴾.

هذا التصاعد الدلالي بدلالة «الرب» حتى مستوى الوصف بأنه «خلق الإنسان» والذي يشير ضمنياً إلى خلق العالم، يبدو على مستوى البنية السطحية بأنه في حالة تراجع بتكرار الفعل «اقرأ» وبتكرار إضافة الرب إلى كاف المخاطب «وربك»، ولكنه تراجع من أجل مزيد من التصاعد الدلالي، تراجع من أجل وثبة أبعد على مستوى «إطلاق» الدلالة. وتتم هذه الوثبة بصيغة أفعل التفضيل «الأكرم» التي تستحضر بدلالتها الصرفية وحدها ـ أي بدلالتها الضمنية ـ الأرباب الآخرين، لكنه استحضار من أجل الاقصاء والاستبعاد التامين عن طريق الألف واللام. والانقطاع عن الإضافة. وتكتسب «الأكرم» دلالتها في الإشارة إلى المطلق عن طريق الوصف ﴿الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم﴾. وهذا الوصف هو الذي يتصاعد بدلالة «الأكرم» من نطاق اللغة العادية ليدمجها في النظام الدلالي للنص.

هكذا تتعانق دلالتا «خلق» و «علم» في ختام النص عن طريق اشتراكهما في البنية النحوية حيث يقع ضمير «الرب» فاعلاً لكل منهما، كما يقع الدال «الإنسان» مفعولاً لكل منهما. وإذا كان خلق العالم مشاراً إليه ضمنياً في خلق الإنسان كما سبق أن

ألمحنا، فإن الإشارة الصريحة إلى مادة العالم تنبثق في النص من خلال الدالين «العلق» الذي خلق منه الإنسان، و «القلم» الذي يتعلم به الإنسان. وبعبارة أخرى يمكن القول إن النص يشير إلى العالم من زاويتين: الزاوية الأولى العالم الحر في شكله الجنيني ـ العلق ـ والزاوية الثانية العالم في شكل المادة الصامتة «القلم». هاتان الزاويتان تبرزان «العالم» من مستويين يتوازيان مع التعريف بالرب «الخالق» و «المعلم». هذان المستويان هما العالم «المخلوق» والعالم «الدلالة» في الوقت نفسه.

وإذا كانت تلك الآيات الأولى من سورة «العلق» تمثل النص الافتتاحي للنص الكلي الأكبر ـ القرآن الكريم ـ فمن الطبيعي أن نتعامل مع الدلالات التي يحملها هذا النص الافتتاحي بوصفها البذور الأولى الدلالية التي ستنبت وتتفرع وتتكاثر داخل بنية النص الكلي. من هنا يكون مشروعاً القول إن الوصف «الأكرم» يمثل بذرة التمايز والتمييز بين طبيعة الله وطبيعة الإنسان في اللغة الدينية، وهو تمايز لا ينفي بعض أوجه التداخل والتشابه التي تفرضها طبيعة اللغة، لأنها تحمل على كاهلها عبء التعبير عن المطلق، في حين أنها في بنيتها الأصلية ـ أي من حيث هي ظاهرة اجتماعية ثقافية ـ تعبير عن النسبي. هذا البُعد الثنائي الازدواجي المركب في طبيعة اللغة ـ حالة انتقالها من مستوى إلى مستوى ـ كامن بذاته في الدال اللغوي «الأكرم» من حيث صيغته الصرفية أولاً ـ والتي تفترض المقارنة ـ ومن حيث دلالته الوضعية ذات البُعد الاجتماعي ثانياً.

هكذا يمكن أن نجد في ازدواجية دلالة هذا «الدال» ـ الأكرم ـ في النص الافتتاحي البذرة الأولى الحاملة لبُعد «الصفات» الإلهية في النصّ الكلي، وهو البعد الذي تتحرك دلالته بين قطبي «التنزيه» و «التشبيه».. وهما القطبان اللذان تحرك عليهما الفكر الإسلامي انطلاقاً من ثنائية «المحكم والمتشابه» المنصوص عليها في الآية السابعة من سورة «آل عمران». وهي آية خلافية على مستوى الدلالة من جانبين: الأول تحديد ماهية المحكم وماهية المتشابه، والجانب الثاني تحديد طبيعة التركيب اللغوي من حيث العطف أو الاستئناف في قوله تعالى: ﴿والراسخون في

العلم يقولون آمنا به كلٌّ من عند ربنا﴾[14].

لكن إذا كانت دلالة «الأكرم» تميل إلى بُعد التشبيه، وتحيل إلى «التنزيه» إحالة ضمنية، فإن دلالتي «الذي خلق» و «الذي علّم» تؤكدان بُعد «التنزيه»، وذلك من حيث أن «الإنسان» يقع مفعولاً لكلا الفعلين على المستوى النحوي الذي يبرز مفارقة الفاعل للمفعول لغوياً، ومفارقة الخالق للمخلوق وجودياً. إنها مفارقة التمييز بين «الله» و «الإنسان»، وهو التمييز الذي سيركز عليه الفكر التنزيهي في سياق تطور الوعي الإسلامي. إن «الإنسان» في موقع المفعولية، يعني أن «العالم» في موقع المفعولية كذلك لأن خلقه مُضَمّن في خلق الإنسان. إن غياب دال «العالمين» في هذا النص الافتتاحي هو غياب على مستوى البنية السطحية فقط كما أشرنا، ذلك أن له حضوراً من خلال دوال «العلق» و «القلم» كما سلفت الإشارة.

وإذا صح لنا القول إن هذا النص الافتتاحي يعد بمثابة «بطاقة تعريف»، أليس واضحاً أن هذه البطاقة تضمنت مفهوم «العالمين» في علاقة مفعولية للرب من جهة، كما تضمنت العلاقة المضمرة بين «العالم» و «العلامة»، وذلك من خلال الجمع بين الفعلين «خلق» و «علّم» من جهة أخرى؟ هذه العلاقة المضمرة تفصح عنها بنية النص القرآني كله تقريباً، تلك البنية التي تُحيل العالم كله بسمائه وأرضه وكواكبه، وبنباته وحيوانه وجماده، أو بعبارة ابن عباس التي يرويها الطبري «السموات كلهن ومن فيهن والأرضون كلهن ومن فيهن وما بينهن، مما يعلم وما لا يعلم». تحيل ذلك كله إلى آيات وعلامات.

وليس العالم فحسب هو الذي يتحول إلى علامة، بل التاريخ الإنساني كله، قصص الأمم الغابرة وصراع الأنبياء والرسل مع أقوامهم، يصبح علامة تجسد الصراع

---

(14) تناولنا هذه المعضلة بالتحليل في أكثر من دراسة: انظر على سبيل المثال: «الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة»، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط 3، 1993 م، ص: 141-146، ص: 164-190.

وانظر كذلك: «مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن» الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 2، 1993 م، ص: 261.

الأزلي بين «الحق» و «الباطل» وبين «الإيمان» و «الكفر». وتتعانق أنماط العلامتين ـ الكون والتاريخ ـ من خلال الفصل بين نمطين من البشر: القادرين على قراءة العلامات الكونية فيستدلون منها على وجود «الخالق» ويدخلون حظيرة «الإيمان» ويتمتعون بالخلاص الأخروي، والنمط الثاني هم أولئك العاجزون عن قراءة تلك العلامات، فيسقطون في وهدة «التكذيب» ومحاربة الأنبياء والرسل، ويقعون في حفرة «النار» ومصيرهم إلى العذاب الأخروي. ولا غرابة في ذلك؛ أليس الله سبحانه «رب العالمين»، هو «الخالق» و «المعلّم» للإنسان بآيات الكون التي نصبها علامات بينات تحيل إلى ذاته؟!

(3)

يتوازى مع النصّ الافتتاحي الذي حللناه الآياتُ الأولى من سورة «الرحمن» فهي تكرر ﴿خلق الإنسان﴾ و ﴿علمه البيان﴾، أي تكرر عمليتي الخلق والتعليم وتربط بينهما وبين تعليم القرآن مع إعطاء أسبقية لتعليم القرآن على كليهما. وهذا أمر لفت انتباه الزمخشري الذي توقف أمام دلالة هذا الترتيب، وتوصل إلى النتائج التالية التي تعد نتائج هامة من منظور مقاربتنا هنا للنص القرآني: يرى الزمخشري أن تقديم ﴿علم القرآن﴾ وعلى ﴿خلق الإنسان. علمه البيان﴾ إنما هو تقديم لأهم ما خلق له الإنسان ومن أجله علّم البيان، إنه «الدين» الذي هو الغاية من خلق الإنسان وتعليمه، والغرض من إنشائه. و «القرآن» بالنسبة للدين هو أهم النّعم والآلاء، هذا إلى جانب أنه أعظم وحي لأنه «سنام الكتب السماوية ومصداقها والعيار عليها. وأخّر ذكر خلق الإنسان عن ذكره، ثم اتبعه إياه ليعلم أنه إنما خلقه للدين وليحيط علماً بوحيه وكتبه، وما خلق الإنسان من أجله. وكأن الغرض في إنشائه كان مقدماً عليه وسابقاً له، ثم ذكر ما تميز به من سائر الحيوان من البيان، وهو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير»[15].

يلفتنا هنا دلالة التقديم التي يكشف عنها الزمخشري، وهي دلالة تجعل «العبادة»

(15) الكشاف، الجزء الرابع، ص: 43.

ـ عبادة الله الواحد الخالق ـ هي محور إنشاء الوجود وغاية الخلق. وهي غاية يستنبطها المعتزلة عموماً ـ والزمخشري واحد منهم ـ من استقراء النص القرآني كله، ويتوقفون بصيغة خاصة عند قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: 56][16]. وإذا كانت العبادة هي غاية الوجود الإنساني فإن تعليم القرآن وتعليم البيان لا بد أن يحيطا بخلق الإنسان الذي يحتل موقعاً وسطاً بين «تعليم» هو الهدف والغرض والغاية ـ تعليم القرآن ـ وبين «تعليم» هو الوسيلة والأداة والواسطة، وهو تعليم البيان. وهذا التعليم الوسيلة والأداة والواسطة يجد تأكيده وتعزيزه في نصّ آخر من النصوص التي تتعلق بمسألة «الخلافة»، حيث تكون الميزة التي ميّز الله بها «آدم» على الملائكة ـ لاعتراضهم على خلافة بني آدم الذين يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء ـ هي تعليمه الأسماء: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم﴾ [البقرة: 31-32].

هذا التوازي بين بدايات سورة «الرحمن» والنص الافتتاحي يمتد في الآية التي تتكرر في السورة ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ إحدى وثلاثين مرة من مجموع آيات السورة الثماني والسبعين. وهو تكرار يجعل محور التركيز اسم «الرب» مضافاً إلى ضمير المثنى المخاطب وقد كان مضافاً إلى ضمير المفرد الخطاب في سورة «العلق». ومعنى ذلك أن سورة «الرحمن» تنقل الخطاب من الخصوص إلى العموم، أو من العموم المضمر على مستوى البنية العميقة هناك إلى العموم المفصح عنه في هذه السورة. ونحن نعلم أن الخطاب في السورة موجه أساساً إلى أهل مكة[17]، وإن كان المخاطب المفرد ـ الكاف ـ ما زال موجوداً في هذا السياق وجوداً له دلالته

(16) انظر النقاش حول تأويل هذه الآية: «الاتجاه العقلي في التفسير» (سبق ذكره)، ص: 221-222.

(17) سورة «الرحمن» مكية وليست مدنية، على عكس ما هو مثبت في المصاحف المصرية، انظر: السيوطي: «الإتقان في علوم القرآن» (سبق ذكره): النوع الأول، ص: 17. حيث يقدم أدلة ضافية نقلية مثل قصة الجن التي كانت بمكة وسماع أسماء بنت أبي بكر للنبي يقرأ: ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ وهو يصلي نحو الركن قبل نزول قوله تعالى: ﴿فاصدع بما تؤمر واعرض عن المشركين﴾ [الحجر: 94] وهي سورة مكية لا خلاف على ذلك.

كما سيتضح بعد ذلك، وذلك في الآيتين 27 و 78 ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ و ﴿تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام﴾.

وقبل أن نبرز دلالة حضور ضمير المخاطب المفرد في سياق الحضور الطاغي لضمير المخاطبين في صيغة المثنى، يجب أن نتوقف عند صيغة المثنى تلك، لأنها صيغة توقف المفسرون أمامها وطرحوا تأويلات تتفاوت بين جعل المخاطبين هما «الجن والإنس»، وهما «الثقلين» وبين جعل خطاب المثنى جارياً على سُنَن العرب في مخاطبة الواحد خطاب الاثنين. تلك كلها تأويلات يطرحها الطبري في تفسيره جاعلاً بؤرة الدلالة في الخطاب «الجن والإنس»: «فإن قال لنا قائل: وكيف قيل: فبأي آلاء ربكما تكذبان مخاطب اثنين وإنما ذكر في أول الكلام واحد وهو الإنسان؟ قيل: عاد بالخطاب في قوله: فبأي آلاء ربكما تكذبان إلى الإنسان والجان. ويدل على أن ذلك كذلك ما بعد هذا الكلام وهو قوله: خلق الإنسان من صلصال كالفخار وخلق الجان من مارج من نار. وقد قيل: إنما جعل الكلام خطاباً لاثنين وقد ابتدىء الخبر عن واحد لما قد جرى من فعل العرب، تفعل ذلك وهو أن يخاطبوا الواحد بفعل الاثنين فيقولون خلياها يا غلام وما أشبه ذلك»[18].

ومن الضروري أن نشير هنا إلى محاولة الطبري تفسير هذه الظاهرة الأسلوبية بردها إلى «لغة العرب»، دون إدراك لدلالتها في سياق السورة بشكل عام، وهو ما سنتناوله بعد قليل. ونشير في هذا السياق إلى أن الزمخشري يجعل بؤرة الدلالة على مستوى المخاطب كلمة «الأنام» الواردة في الآية: ﴿والأرض وضعها للأنام﴾، ليجعل المخاطبين في الصورة ليس الجن والإنس فقط ـ وهما الثقلان كذلك ـ بل «كل ما على ظهر الأرض من دابة». وعلى ذلك يكون الثقلان مخاطبين بصيغة المثنى وإن كانت الدلالة للأنام جميعاً، فالخطاب «للثقلين بدلالة الأنام عليهما»[19].

وفي تقديرنا أن استخدام صيغة المخاطب المثنى، إلى جانب توافقها البنيوي مع الحديث عن الإنس والجن، وكذلك إلى جانب توافقها البنيوي مع التهديد في

---

(18) جامع البيان (الريان)، الجزء السابع والعشرون، ص: 73.

(19)«الكشاف» الجزء الرابع، ص: 45,44.

﴿سنفرغ لكم أيها الثقلان﴾ تقوم بدورين أساسيين وجوهرين: يتمثل الدور الأول منهما في ضبط البنية الايقاعية للسورة، وهي البنية المتماثلة مع اسم السورة وآيتها الافتتاحية «الرحمن». وهي بنية لا يبدو أنها تُنْتهك إلا في الآيتين: ﴿خَلَق الإنسان من صلصال كالفخار وخلق الجان من مارج من نار﴾. ومع ذلك فهذا انتهاك غير مؤثر لأن صوت الألف الممدودة يسيطر سيطرة تامة على الراء خاصة مع الوقوف الذي يمنع من ظهور صوت الراء في تكراره. إن حرف «الراء» ليس من حروف القلقلة ـ وهي الحروف المتمثلة في كلمتي (قطب جد) ـ التي يجب إظهارها حتى في حالة السكون، لذلك يكون الوقوف عليها مخفياً لطبيعتها إلى حد كبير.

لكن مسألة «ضبط الإيقاع» ليست مجرد زينة خارجية، لأنها جزء من الدلالة، وهذا ينقلنا إلى الدور الثاني الذي تقوم به صيغة المخاطب المثنى. وهنا لا بد أن نعود إلى مسألة «لغة العرب» التي أثارها الطبري: «وهو أن العرب تأمر الواحد والجماعة بما تأمر به الاثنين» ولا حاجة بنا هنا لإيراد الشواهد الدالة على ذلك، فهي معروفة مشهورة في الشعر الجاهلي، وفي وحدة «الطعن» من القصيدة الجاهلية لصيغة خاصة. نتوقف فقط عند التعليل الذي ينقله الطبري عمن يسميهم «بعض أهل العربية» حيث يقول: «فيروي أن ذلك منهم أن الرجل أدنى أعوانه في إبله وغنمه اثنان، وكذلك الرفقة أدنى ما تكون ثلاثة فجرى كلام الواحد على صاحبيه، وقال ألا ترى الشعراء أكثر شيء قيلا يا صاحبيّ، يا خليليّ»[20]. وهو تعليل يجد تصديقاً له في التهديد القرآني للمكذبين بأن الله سيتعامل معهم «أفراداً» معزولين عن «الجماعة» التي تمثل للعربي قيم «الانتماء» و «الحماية»[21].

---

(20) جامع البيان (الريان)، الجزء السادس والعشرون، ص: 103.

(21) انظر في ذلك: النصوص والآيات التالية:

﴿ونرثه ما يقول ويأتينا فردا﴾ [مريم: 8].

﴿وكلهم آتيه يوم القيامة فردا﴾ [مريم: 95].

﴿ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة﴾ [الأنعام: 94].

﴿ذرني ومن خلقت وحيدا﴾ [المدثر: 11].

﴿يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه، وصاحبته وبنيه، لكل امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه﴾ [عبس: 34-37].

يمكن القول إن النص في استخدامه لصيغة المخاطب المثنى يحاكى على المستوى السطحي تقليداً لغوياً له دلالته الاجتماعية والثقافية، لكن صيغة المثنى في الحقيقة مجرد صيغة صرفية لأن المخاطبين هم جماعة الإنس والجن، هم الثقلان، هم الأنام. وإذا كانت اللغة قد جرت على خطاب الواحد بصيغة المثنى فإنها لم تجر على خطاب الجماعة بصيغة المثنى، الأمر الذي يجعلنا نقرر أن استخدام صيغة المخاطب المثنى يبدو تقليداً على المستوى السطحي فقط لطريقة العرب. وإذا كنا نعلم أن المخاطبين هم أهل مكة فإن استخدام صيغة المثنى ـ التي تجمع الإنس والجن ـ تقوم دلالياً بعملية إدماج للمخاطبين المعنيين ـ أهل مكة ـ في سياق أوسع من سياق وجودهم الزماني والمكاني. وبعبارة أخرى يتم في النص تغييب المخاطبين الفعليين الواقعيين في نمط مخاطبيين كليين معبّر عنهما بالإنس والجن تارة، وبالثقلين تارة أخرى. وفي عملية التغييب تلك يسمو النص بدلالته عن مستوى الواقعي والتاريخي والراهن لكي يكون خطاباً كلياً لمتلق كلي مطلق كذلك.

لكن هذا «التغييب» لا ينفي حالة «الحضور» المتمثلة في الخطاب كصيغة من جهة، وفي توظيف صيغة المثنى التي تشير إلى الفرد في بنية اللغة الأم من جهة أخرى. إن صيغة المثنى تعد بمثابة «حلقة وسطى» بين «الإنسان» المخلوق المذكور في أول السورة، والذي علمه «الرحمن» القرآن والبيان، وبين «الجماعة» المخاطبين الواقعيين الحاضرين في ﴿ألا تطغوا في الميزان. وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان﴾. وهذه الصيغة هي التي تخلق التوازن بين علاقات الغياب والحضور في السورة، إلى جانب أنها تطلق الدلالة من أسر الراهن والجزئي لدلالتها على كلي رغم صيغتها الصرفية.

والذي يؤكد مشروعية هذا التحليل حضور ضمير المخاطب المفرد كما سبقت الإشارة في الآيتين 27 و 78 في مفصلين هامين من مفاصل السورة: المفصل الأول الذي ينهى تعداد النعم الإلهية التي تبدأ من «تعليم القرآن» وخلق الإنسان في لقطات سريعة تتناول الشمس والقمر، والنجم والشجر، والسماء والأرض، والفاكهة والنخل والحب ذا العصف، ثم تعود لخلق الإنسان وخلق الجان، ثم تتناول مرج البحرين

وإخراج اللؤلؤ والمرجان، وذكر الجواري المنشآت في البحر. ينتهي هذا المفصل ﴿كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾، وتكون تلك الآية بمثابة ختام وتمهيد للانتقال للحديث عن القيامة وما يحدث فيها وما تفضي إليه من عذاب ونعيم. وتتكرر الآية التي يرد فيها ضمير المخاطب المفرد مرة أخرى في ختام السورة حيث يخلد المكذبون في النار ويخلد المصدقون المؤمنون في النعيم ﴿تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام﴾.

ومن الجدير بالملاحظة كذلك أن ضمير المخاطب المشار إليه يأتي في التركيب نفسه الذي ورد فيه في سورة العلق، أي مضافاً إلى «رب». ورغم أن الاسم «الرحمن» هو الاسم المسيطر على السورة كلها على مستوى البنية اللغوية، بوصفه الفاعل على الأقل حتى الآية رقم 12، وعلى البنية الإيقاعية للسورة كلها كما سلفت الإشارة، فإن حضور الاسم «الرب» يتكرر حوالى إحدى وثلاثين مرة في الآية التي تمثل محور الخطاب في السورة ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾، لكنه مضاف إلى ضمير المثنى. ويرد مرة واحدة كذلك مضافاً إلى ﴿المشرقين والمغربين﴾ في الآية السابعة عشرة. هذا الحضور المكثف بإضافاته الثلاث إلى «المفرد» و «المثنى» و «الجمع» يعني أن السورة ـ سورة الرحمن ـ تمثل انفتاحاً للدلالة المضمرة في سورة «العلق» على كل المستويات. إنها تبدأ من خلق الإنسان وتعليمه البيان، أي تبدأ من بطاقة التعريف السالفة مع إضافة بُعد الغرض والغاية من الخلق وهو العبادة. لكنها تنفتح لتعدد النعم والآلاء الكونية.

إن السؤال الاستنكاري المتكرر: ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ يفصل بين كل نعمة وأخرى حتى يصل إلى «الفناء». وإذا كان الفناء هو مصير كل النعم المعدودة في السورة، بل هو مصير «الأنام» جميعاً الذين وضعت لهم الأرض، فإن الباقي الدائم الخالد هو مانح هذه النعم. وهكذا توجه السورة المتلقى إلى عدم الاستغراق والانشغال بالنعم في ذاتها، أي عدم الاستغراق في جانبها النفعي، بقدر ما عليه أن ينشغل بها بما هي دلالة على وجود الحي الباقي الدائم الخالد. وإذا كانت هذه النعم بذاتها ـ أو بعضها في السورة.تسجد لخالقها ومبدعها فالأحرى بالإنسان أن

يتجاوز تلك النعم إلى الاستغراق في المنعم، لأنها ليست في الحقيقة سوى علامات وآيات للدلالة عليه.

وإذا كانت تلك النعم والآلاء مجرد علامات فإنها من الطبيعي أن تفنى حين يتجلى المدلول من وراء العلامات بوجهه الكريم وجلاله. وما الحاجة للعلامات بعد فناء الدنيا وزوال العالم؟ إن العلامات للقراءة والتدبر والتفكّر والانتقال من «الدال» فيها إلى «المدلول» فإذا ظهر «المدلول» فلا علامات، لأن ظهوره يكون ظهوراً ذاتياً. لذلك يقال للمكذّب الذي لم يتأمّل العلامات جيداً: ﴿لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾ [ق: 22]. لذلك تنتقل السورة بعد هذه الفاصلة إلى سياق التحدي والتهديد مبينة مصير المكذبين ومصير المصدقين المؤمنين. ونلاحظ أن وصف النعيم في السورة وصف مطوّل إذا قورن بوصف العذاب. وتفسير ذلك أن محور السورة هو التحدي والتهديد لأهل مكة، والمصاغ في سياق اللغة الدينية تحدياً وتهديداً للثقلين، معشر الجن والإنس. وهنا في بداية وصف العذاب والنعيم، وفي وحدة التحدي والتهديد بصفة خاصة، يمتزج ضمير الجمع بضمير المثنى امتزاجاً كاشفاً عن محاولة اللغة الدينية استبعاد التاريخي والواقعي من أفقها تعبيراً عن المطلق والكلي على جميع المستويات.

﴿يسأله من في السموات والأرض كل يوم هو في شأن﴾ جمع غائب

﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ مثنى مخاطب

﴿سنفرغ لكم أيها الثقلان﴾ مثنى مخاطب

﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ مثنى مخاطب

﴿يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان﴾ جمع مخاطب

﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ مثنى مخاطب

﴿يُرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران﴾ مثنى مخاطب.

هذه الوحدة تتجاوب مع باقي سورة العلق، الآيات التي لم نتناولها في الفقرة

السابقة، من حيث التهديد، الأمر الذي يؤكد العلاقة بين السورتين. الآيات المتروكة من سورة العلق تتناول بالتعميم الذي يخفي الواقع والتاريخ حالة «الإنسان» الطاغي المكذب الذي ينهى عن الصلاة وتتوعده بطريقة مماثلة ﴿كلا لئن لم ينته لنسفعا بالناصية، ناصية كاذبة خاطئة، فليدع ناديه، سندعُ الزبانية﴾ [العلق: 15-18].

هذا التجاوب بين السورتين على المستويات التي حللناها يجعل من سورة «الرحمن» نموذجاً لتحويل النعم والآلاء ـ المضمرة في سورة العلق ـ إلى علامات. صحيح أن السورة لم تستخدم الدال «آية»، لكن الربط بين خلق الإنسان وتعليمه القرآن والبيان من جهة، وبين تعداد النعم والآلاء من جهة أخرى في سياق استنكار التكذيب وبيان عواقبه يسمح لنا بالقول إن السورة تشير إلى النعم بوصفها علامات. بل ولعلنا لا نبالغ حين نقول إن العلامات في السورة غير مقصورة على النعم والآيات الكونية، بل جعلت السورة خلق الإنسان علامة، وجعلت القرآن نفسه علامة. وتلك العلامات كلها أقامها «الرحمن» الحاضر فيها جميعاً بصور مختلفة، وفي علاقات تبادل مع «الرب» في أحيان كثيرة. لكن علامة «الإنسان» ـ الرابط بين السورتين، سورتي «العلق» و «الرحمن» ـ هي العلامة المركزية، لأنها العلامة القادرة وحدها على حل شفرة العلامات الأخرى. وحين يكون النجاح حليف قراءة العلامات يكون النعيم الأبدي، وفي حالة الفشل والتكذيب يكون العقاب هو المآل.

(4)

تقدم سورة «القمر» نموذجاً آخر نستبين من خلاله آليات استخدام اللغة الدينية للغة الأم وتحويلها إلى علامة. وإذا كانت سورة «الرحمن» قد اعتمدت بصفة أساسية على آلية إدماج المخاطبين الواقعيين التاريخيين في سياق مخاطب كلي مطلق، فإن سورة «القمر» تعتمد على نفس الآلية من زاوية أخرى، تلك هي إدماج «التكذيب» والمعارضة والكفر برسالة محمد عليه السلام في سياق تاريخي متعالٍ

ومطلق هو تاريخ الصراع بين «الإيمان» و «الكفر». وكما حوّلت سورة «الرحمن» من خلال آليتها النعم والآلاء إلى علامات دالة على الله سبحانه وتعالى، كذلك تحول سورة «القمر» الأحداث التاريخية إلى علامات دالة كذلك.

هذا هو التشابه الأول بين السورتين، أما وجه المشابهة الثاني فهو اعتماد كل من السورتين على سمتين تعبيريتين هامتين يعدان من أهم سمات اللغة الدينية: السمة الأولى هي «الإيقاع» الذي ناقشنا بعض جوانبه في سورة «الرحمن» في الفقرة السابقة. أما السمة الثانية فهي الاعتماد بشكل أساسي على العبارات القصيرة المركزة والمكتنزة دلالياً. ويمكن أن يضاف لهاتين السمتين سمة ثالثة تشترك فيها السورتان، وإن كانت سمة أكثر بروزاً في سورة «الرحمن» منها في سورة «القمر»؛ تلك هي سمة العبارة التكرارية التي تمثل عصب «الإيقاع». كانت عبارة ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ هي العبارة المكررة في سورة «الرحمن»، أما العبارة المكررة في سورة «القمر» فهي ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر﴾ التي تكررت بكاملها أربع مرات، هذا إلى جانب تكرار الفاصلة ﴿فهل من مدكر﴾ في أيتين أخريين، فيكون المجموع ست مرات من مجموع عدد آيات السورة البالغ خمساً وخمسين.

الخطاب في هذه السورة أيضاً لأهل مكة، ولكن عبر المخاطب الأول بالوحي الذي يظهر الضمير الدال عليه مرة واحدة ﴿فتولّ عنهم يوم يدع الداع إلى شيء نكر﴾ [الآية: 6] وعلى طول السورة يكون حضور أهل مكة حضوراً ملموساً رغم الإشارة إليهم بضمير الجمع الغائب، باستثناء مرة واحدة يخاطبون فيها بشكل مباشر بعد الحديث عن آل فرعون الذين كذبوا بآيات الله كلها فأخذهم أخذ عزيز مقتدر. هنا يتحول الخطاب إلى أهل مكة في لهجة ساخرة: ﴿أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر﴾ [الآية: 42].

بالإضافة إلى ذلك كله يمكن القول: إن سورة «القمر» تعد بمثابة «بيان» لعاقبة التكذيب الذي تكررت الإشارة إليه على سبيل الاستنكار في سورة «الرحمن». وبما هي بيان، فإنها تتجاوز التهديد المتراخي في المستقبل في سورة الرحمن: ﴿سنفرغ لكم أيها الثقلان﴾ إلى التحقيق، أو بالأحرى إلى إعلان اقتراب تحقيق الوعيد. وإذا

كانت سورة «الرحمن» لم يرد فيها الدال «آية/علامة» اكتفاء بتعداد الآلاء والنعم، فإن سورة القمر تستخدم الدالة «آية» بدلالة لا يعتورها شك على «العلامة». وإذا كانت سورة «الرحمن» اكتفت بإبراز النعيم مفصلاً واختصرت صورة العقاب، فإن سورة «القمر» تسهب في إبراز صور العقاب الدنيوي والأخروي مختصرة ثواب المؤمنين في آخر آيتين من آياتها: ﴿إن المتقين في جنات ونهر، في مقعد صدق عند مليك مقتدر﴾ [الآيتان 55,54].

ولأن سورة «القمرة» بيان للمضمر والمختصر في سورة «الرحمن» فهي توظف الدال «آية» ليستوجب الآيات الكونية، والقصص والتاريخ، والقرآن كذلك في سياق مدلول «التذكير» و «الزجر». الآيات الكونية ـ وهي هنا في سورة القمر بعض المعجزات الكونية، انشقاق القمر ـ علامات يفضي التكذيب بها ـ أي رفض التسليم بدلالتها، إلى «التذكير» بالأمم التي كذبت بالآيات والرسل من قبل عن طريق حكي القصص والإنباء عنها ـ من خلال القرآن بالطبع ـ فيتحول القرآن كذلك إلى علامة ـ أو علامات ـ للتذكير. واستيعاب هذه العلامات ـ الآيات القرآنية التي تحكى قصص الأمم الغابرة وعاقبة تكذيبها للأنبياء ـ قد يفضي إلى الازدجار والكفّ عن التكذيب، والانطواء داخل دائرة المؤمنين.

هكذا تبدأ السورة وحدتها الافتتاحية كاشفة عن هذه الدلالات في سياق التهديد والوعيد متجاوزة موقف الاستنكار والتحدي في سورة «الرحمن»، وإن كانت تتولّد عنه:

﴿اقتربت الساعة وانشق القمر. وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر. وكذبوا واتبعوا أهواءهم وكل أمر مستقر. ولقد جاءهم من الأنباء ما فيه مزدجر. حكمة بالغة فما تغني النذر. فتولّ عنهم يوم يدع الداع إلى شيء نكر. خشعاً أبصارهم يخرجون من الأجداث كأنهم جراد منتشر. مهطعين إلى الداع يقول الكافرون هذا يوم عسر. كذبت قبلهم قوم نوح...﴾ [1-9].

إن صوت النذير واضح هنا وضوحاً على مستويي المنطوق والإيقاع، فالمنطوق يعلن «اقتراب» الساعة، ويعلن لا جدوى النُذر وعدم غنائها إزاء هؤلاء المكذبين

الذين اتهموا الآية الكونية ـ انشقاق القمر ـ بالسحر. إنه الإعراض عن الآيات وعدم القابلية للازدجار، فليس إلا «التولي» عنهم ومفارقتهم. أما على مستوى الإيقاع فيتمثل الإنذار في هذا التوالي للصوامت التي تنتهي بالراء في كل فاصلة من جهة، وفي تتابع الفواصل الناتج عن قصر العبارات من جهة أخرى.

ونلاحظ في هذه الوحدة الافتتاحية إن الإدماج الذي يحدثه النص بين أهل مكة والمكذّبين من قبل، وهو الإدماج الذي يجعل من التاريخ البشري صراعاً بين «الإيمان» و «الكفر» ـ هذا الإدماج يوازيه إدماج آخر بين «الأنباء» التي فيها مزدجر وبين الآيات الكونية من زاوية أن كل نمط منهما يمثل علامات، وأنهما كليهما تم التكذيب بهما. و «الأنباء» ليست سوى الإخبار السردي الذي يشير بالطبع إلى القرآن نفسه. هذا الإدماج بين الآيات الكونية والآيات النصية شبيه بالإدماج المضمر الذي لاحظناه في سورة «الرحمن» بين «القرآن» و «الإنسان» من جهة، وبين «البيان» و «النعم والآلاء» من جهة أخرى.

وحين ينتقل السرد من وَصْف تكذيب أهل مكة إلى سرد «النُّذر» كما تتمثل في العقاب الذي حلّ بالأمم السالفة يحرص على أمرين: الأمر الأول، الربط بين الآني والسالف بهدف استيعاب الآني في بنية كلية. وذلك يتم بـ ﴿كذبت قولهم قوم نوح﴾ و ﴿كذبت عاد﴾ و ﴿كذبت ثمود﴾ و ﴿كذبت قوم لوط بالنذر﴾ وأخيراً: ﴿ولقد جاء آل فرعون النذر، كذبوا بآياتنا كلها﴾. إن تكرار الفعل «كذّب» يقوم بعملية الربط والدمج تلك، من حيث هو فعل متكرر تكرراً متواتراً. وينتهي هذا الجانب الأول بما سبق أن أشرنا إليه من السخرية التي تكشف وحدة المصير كما كشفت وحدة السلوك: ﴿أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر﴾.

الأمر الثاني، الربط بين «العذاب والنذر» وبين القرآن في العبارة المتكررة ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدّكر﴾ للدلالة على وحدة «العلامات» التي يفضي الوصول إلى دلالتها إلى الخلاص من مصير المكذبين السابقين. لقد كذب قوم نوح وثمود وقوم لوط وآل فرعون فأوقع الله بكل قوم منهم عذابه الخاص، وتنتهي كل قصة من تلك القصص بالاستفهام الخبري: ﴿فكيف كان عذابي ونذر﴾ تليها

مباشرة العبارة المتكررة: ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدّكر﴾. هذا الاقتران بين «العذاب والنُّذر» وتيسير القرآن للذكر يحول كل ذلك إلى علامات. فانشقاق القمر آية، والأنباء التي فيها مزدجر علامات، والقرآن الميسر للذكر علامة كذلك.

وإذا أضفنا إلى ذلك كله أن سفينة نوح عليه السلام والتي كانت مجمع «الإيمان» و «النجاة» تركها الله «آية فهل من مدّكر»، وأن ناقة صالح التي عقرها قومه ـ والوارد ذكرها في هذه السورة ـ موصوفة في سياق آخربأنها آية «مبصرة» [الإسراء: 59] وكذلك الآيات التي كذب بها آل فرعون في سياق هذه السورة: ﴿كذبوا بآياتنا كلها فأخذناهم أخذ غزيز مقتدر﴾ موصوفة في سياق آخر بأنها «مبصرة» كذلك [النمل: 13] = لأدركنا أن مفهوم الآية/العلامة يستوعب الكون بكل ما فيه ومن فيه كما يستوعب التراث الإنساني السردي ومعجزات الأنبياء فضلاً عن القرآن الكريم نفسه. كل تلك العلامات تتطلب «المدّكر» الذي يستوعب دلالتها فيدخل حظيرة الإيمان ويفوز بالخلاص.

وإذ يتحول كل ما في الوجود إلى آيات تشير إلى مدلول واحد فمن الصعب الحديث عن التاريخ إلا من زاوية واحدة فقط، هي الصراع بين «الكفر» و «الإيمان». ومن هذه الزاوية لا يندمج الماضي والحاضر فقط بل يتماهيان، أي يصير أحدهما هو الآخر، يصير «هو هو» وليس مثله أو شبيهه أو مقاربه. هكذا تحدث السورة هذه المماهاة في ختام القصص ﴿أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة من الزبر﴾. وتتم هذه المماهاة من خلال التماهي في التكذيب بالآيات، فأهل مكة أعرضوا عن الآيات ﴿وكذبوا واتبعوا اهواءهم وكل أمر مستقر﴾، وآل فرعون حين جاءتهم النذر ﴿كذبوا بآياتنا كلها فأخذناهم أخذ عزيز مقتدر﴾. ولذلك تأتي النهاية الأخروية مطلقة الدلالة ﴿أم يقولون نحن جميع منتصر. سيهزم الجمع ويولّون الدبر. بل الساعة موعدهم والساعة أدهى وأمر. إن المجرمين في ضلال وسعر. يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر. إنا كل شيء خلقناه بقدر. وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر. ولقد أهلكنا أشياعكم فهل من مدكر. وكل شيء فعلوه في الزبر. وكل صغير وكبير مستطر﴾ [44-53].

في هذه المماهاة يبرز ضمير «الأنا» وحده مقرراً وواصفاً ومخاطباً ومتسائلاً بعد أن كان في علاقة تفاعل على مستوى الحضور والغياب مع الضمائر الأخرى. إنه اليوم الذي يتساءل فيه الملك بعد فناء كل شيء ﴿لمن الملك اليوم﴾ فتأتي الإجابة ﴿لله الواحد القهار﴾ [غافر: 16] اليوم الذي تغيب فيه الإرادات وتنمحي، فلا تكذيب ولا تصديق، ولا علامات ولا نُذر، إنه يوم: ﴿وعنت الوجوه للحي القيوم﴾ [طه: 111].

(5)

لعلنا لاحظنا حتى الآن أن عملية تحويل العالم إلى نظام من العلامات الدالة على مطلق كلي واحد، سواء في ذلك العلامات الكونية أم التاريخ البشري، تتصاعد مع تصاعد نغمة الإنذار والوعيد في سياق حركة النصّ القرآني السجالية ضد مشركي مكة بصفة خاصة. في النص الافتتاحي، سورة العلق ـ لاحظنا أن التهديد والوعيد كان مباشراً وشخصياً إلى حد كبير، رغم أن اللغة ظلت تتعامل في إطار العموم الذي ينقل الجزئي والمباشر والعيني والواقعي إلى المطلق.

كذلك فنحن وإن كنا نعلم أن المقصود بالذي «ينهي عبداً إذا صلى» هو «أبو جهل هشام بن الحكم» الذي قال: «لئن رأيت محمداً يصلي لأطأن رقبته»، فإن القارىء لا يتوقف أمام هذا الجزئي الُخاص، وذلك لأن اللغة الدينية حولت الواقعة الجزئية إلى «نموذج» ومثال[22]. ومن أهم آليات تلك النمذجة استخدام الدال «الإنسان» دائماً دون تعيين إلا في حالات نادرة ﴿كلا إن الإنسان ليطغى، أن رآه استغنى، إن إلى ربك الرجعى﴾ [6-8].

بعد عملية النمذجة تلك يصبح التهديد عاماً وإن ظل متلبساً بالدلالة الشخصية التي تبرز من خلال ضمير المخاطب «أرأيت». ومعنى ذلك أن النص يورد التهديد

(22) انظر: الطبري: جامع البيان (الريان)، الجزء الثلاثون، ص: 163-166 حيث يطيل في ذكر الوقائع واقعة واقعة غير ملتفت إلى عملية «النمذجة» التي غالباً ما يصرّ عليها في مجال الأحكام شرعية أو أخلاقية، حيث يورد الواقعة التي نزلت عندها الآية أو الآيات ـ سبب النزول ـ ثم يتجاوز الواقعة إلى عموم الدلالة.

في هذه السورة بآليات تتراوح بين العموم والخصوص لأن المهدَّد واحد فرد، وإن كان نموذجاً لطغيان الإنسان. لذلك لا نكاد نجد في هذا النص ارتباطاً بين مفهوم العالم ومفهوم العلامة إلا على مستوى البنية العميقة جداً كما سبق أن حللناها.

تصاعدت نغمة التهديد والوعيد في سورة «الرحمن» كما بينا، حيث جاء الوعيد في صيغة المستقبل ﴿سنفرغ لكم أيها الثقلان﴾، وامتزج ذلك بالتحدي ﴿يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران﴾ [الآية: 35]. لذلك جاءت الإشارة للعلامات الكونية من مدخل الآلاء والنعم. وتصاعدت النغمة أكثر في سورة «القمر» حيث لم يعد الوعيد مؤجلاً بل صار ماثلاً من خلال علامة انشقاق القمر ﴿اقتربت الساعة وانشق القمر﴾. وفي هذه السورة الأخيرة لاحظنا ورود الدال «آية» بمعنى العلامة التي تستوعب الكون والماضي وتدمج الخاص بالعام وتحوّل التاريخ إلى مسار كلي جوهره الصراع بين «الإيمان» و «الكفر».

ننتقل هنا إلى تحليل سورة «النحل» التي تتصاعد نغمة التهديد في افتتاحيتها إلى حد التعبير عن مجيء الوعيد بصيغة الماضي: ﴿أتى أمر الله فلا تستعجلوه، سبحانه وتعالى عما يشركون﴾. نلاحظ هنا اعتماد السورة في آيتها الافتتاحية على أسلوب المفاجأة والمباغتة، وهو أسلوب يدخل المتلقي في حالة توتر تجعل تلقيه للعلامات الواردة في السورة تلقياً ينبع من دهشة المفاجأة والتوتر الذي يفضي إلى التأمل. لقد أحدثت كلمة «الأمر» ارتباكاً بين المفسرين حول المقصود بها وذلك بسبب غموض دلالتها. وهذا الغموض من شأنه إحداث رهبة من هذا الذي أتى أو على وشك الإتيان.

هذا الارتباك الناتج عن المفاجأة النابعة من استخدام صيغة الماضي يروي الطبري في تفسيره طرفاً منه، كاشفاً بذلك عن الطبيعة السجالية التي تحاول اللغة الدينية تجاوزها من خلال آليات إخفاء الجزئي والواقعي والعيني في بنيتها. يحكي الطبري عن ابن جريج قوله: «لما نزلت هذه الآية.. قال رجال من المنافقين بعضهم لبعض إن هذا يزعم أن أمر الله أتى فأمسكوا عن بعض ما كنتم تعملون حتى تنظروا ما هو كائن. فلما رأوا أنه لا ينزل شيء قالوا ما نراه شيء فنزلت ﴿اقترب للناس

حسابهم وهم في غفلة معرضون﴾ فقالوا: هذا يزعم مثلها أيضاً، فلما رأوا أنه لا ينزل شيء قالوا: ما نراه أنزل شيء، فنزلت ﴿ولئن أخرنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة ليقولن ما يحبسه، ألا يوم يأتيهم ليس مصروفاً عنهم وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤون﴾[23].

لكن غموض دلالة كلمة «أمر» يضيف إلى الارتباك النابع من المفاجأة والمفضي إلى التوتر بُعداً آخر يتمثل في تحديد المقصود بالأمر أولاً، كما يتمثل ثانياً في تحديد مرجعية الضمير في الفعل «تستعجلوه»: هل يعود هذا الضمير على اسم الجلالة، فيكون المعنى «أتى أمر الله فلا تستعجلوا الله»؟ أم يعود الضمير على «الأمر» فيكون المعنى «أتى أمر الله فلا تستعجلوا أمره»؟ ورغم أن ما يتبادر إلى الذهن لأول وهلة هو عودة الضمير إلى «الأمر»، فإن السياق التركيبي التالي «سبحانه وتعالى عما يشركون» يجعل اسم الجلالة بؤرة الدلالة ويجعل مرجعية الضمير في «تستعجلوه محتملة العودة إلى الاسم الذي يمثل بؤرة الدلالة. ثم يأتي تتابع الآيات بعد ذلك كله مركزاً تلك الدلالة ومكثفاً إياها من خلال تتبع العلامات الكونية من السماء والأرض ومن بينهما وما بينهما، وبيان دلالتها على وجود الله سبحانه وقدرته وعلمه.. إلخ.

(23) جامع البيان (الريان)، الجزء الرابع عشر، ص: 52. وكلام ابن جريج في هذه الرواية عن «المنافقين» يوهم أن الآية مدنية، وذلك لارتباط ظاهرة «النفاق» بوجود الرسول في المدينة بعد الهجرة وبعلاقته باليهود الذين كان بعضهم يتظاهر بالإسلام ويبطن اليهودية لأغراض سياسية، أو لعل ابن جريج توهم أنها مدنية، والحقيقة أن «استعجال العذاب» كان دأب أهل مكة في تحديهم الدائم للرسول، وهذا يؤكد أن الآية والسورة كلا حتى الآية 40 مكية وليست مدنية.

والحقيقة أن مشكل تحديد المكي والتمييز بينه وبين المدني في الترتيب الحالي للقرآن الكريم ـ ترتيب التلاوة ـ لا يصح الاعتماد فيها على المرويات وحدها دون منهج نقدي مزدوج. ولا يكفي الاعتماد فيها على الفروق الأسلوبية التي اعتمدها القدماء، وهي الفروق التي ناقشناها في دراسة سابقة (انظر: مفهوم النص، سبق ذكره، ص: 85-108). والمنهج النقدي المزدوج لا يكتفي بنقد المرويات أو الترجيح بينها، بل يهتم بالإضافة إلى ذلك بتطبيق منهج تحليل النص سواء من جانب اللغة أو بنية السرد. ومع ذلك فالنتائج التي يمكن التوصل إليها بعد بذل الجهد تكون في أحيان كثيرة احتمالية في النصوص المشكلة.

يشير الطبري بطريقة عارضة إلى الارتباك الناتج عن الغموض الدلالي لكلمة «أمر» فيبين أن بعض المفسرين فهم أن المقصود بالأمر الأحكام التشريعية وما يتعلق بها من الأوامر والنواهي، في حين أن المقصود هو قيام القيامة وما يتعلق به من ثواب وعقاب، لذلك يستنكر الطبري التفسير الأول ـ الذي يورده عن الضحاك ـ وذلك على أساس أنه لم يرو «أن أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ استعجل فرائض قبل أن تفرض عليهم فيقال لهم من أجل ذلك قد جاءتكم فرائض الله فلا تستعجلوها»[24]. ومن الواضح أن رد الطبري على هذا التفسير يعتمد فقط على مسألة انعدام الروايات، دون أن يعتمد على ما هو أهم من المرويات وهو «السياق» الذي يحدد طبيعة المخاطب ويكشف عن نمط الخطاب، وهو التهديد، وهو سياق يستحيل أن يكون المخاطب به مؤمناً مصدقاً طائعاً.

وكما الطبري، يلمح الزمخشري بطريقة عارضة كذلك مسألة غموض مرجعية «الهاء» المفضي إلى تكثيف دلالة «الأمر»، وذلك حين يتساءل عن طبيعة الاتصال وماهيته بين عبارة «أتى أمر الله فلا تستعجلوه» وبين العبارة التالية لها «سبحانه وتعالى عما يشركون». لكن الزمخشري يكتفي بالإشارة إلى الاتصال على مستوى المضمون والمحتوى المنتزع من السياق الخارجي دون أن يستطيع كشف ذلك الاتصال على مستوى الأسلوب والتركيب. «فإن قلت: كيف اتصل هذا باستعجالهم: قلت لأن استعجالهم استهزاء وتكذيب وذلك من الشرك»[25]. والرابط على المستوى التركيبي هو «الهاء» لأن الاستعجال من جانب المشركين لأمر الله هو نوع من التحدي لمحمد يواجهه القرآن بتحد أقسى وأشد، لأن تحدي أهل مكة باستعجال العذاب كاشف عن عدم تصديقهم لمحمد وعن عدم ثقتهم بقدرة الإله الذي يهددهم به. من هنا يأتي تنزيه الله عن شركهم تدعيماً لقوة التهديد في «أتى أمر الله فلا تستعجلوه». وتأتي الآيات التالية مبرزة هذا البُعد، بُعد الكشف عن القدرة الإلهية اللامتناهية التي يكذّب بها هؤلاء القوم.

(24) انظر: جامع البيان (الريان)، الجزء الرابع عشر، ص: 52-53.

(25) الكشاف، الجزء الثاني، ص: 400.

لذلك يتحرك النص فيما يلي ذلك مركزاً على دلالة «الله» تاركاً دلالة «الأمر» على غموضها، فالله هو الذي: ﴿ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون﴾ [الآية: 2]. وفي هذه الآية إشارة ضمنية إلى محمد عليه السلام بوصفه واحداً من «عباده» الذين تنزل عليهم الملائكة بالروح من أمر الله، وهي إشارة ضمنية في هذا السياق من أجل تكثيف الدلالة حول مفهوم الدال «الله» من جهة، وحول مفهوم إنزال الملائكة بالروح بوصفه فعلاً من أفعال «الأمر» الإلهي المشار إليه في الآية السابقة من جهة أخرى. وبذلك يتم تكثيف دلالة «الأمر» كذلك باعتباره شأناً إلهياً خالصاً لا يشركه فيه أحد.

وتتوالى الآيات مكثفة تلك الدلالات الثلاث ـ الله، الأمر، نفي الشريك ـ في سياق كلّي موحّد يجعل بؤرة الدلالة «الله» سبحانه وتعالى، ويجعل جناحيها «الأمر» و «نفي الشريك»، ويتحول العالم كله بكل جزئياته إلى «دال» أو «دوال»؛ أي يتحول إلى علامات وآيات. أليس الله سبحانه هو الخالق لكل شيء؟! إن الدليل على وحدانيته هو قدرته على خلق ما لا «يقدر عليه غيره، من خلق السموات والأرض، وخلق الأنسان وما يصلحه، وما لا بد منه من خلق البهائم لأكله وركوبه وجرّ أثقاله وسائر حاجاته وخلق ما لا يعلمون من أصناف خلائقه. ومثله متعال عن أن يُشْرك به غيره»[26].

ويمكن لنا هنا لأغراض الدراسة والتصنيف أن يفيد ترتيب الإشارات الواردة في السورة للعلامات الكونية ترتيباً يبدأ من الكلي وينتهي إلى الجزئي من جهة، ويبدأ بالأعلى وينتهي بالأدنى من جهة أخرى، وذلك من أجل الكشف عن عملية «الاستيعاب» الكلية التي لا يكاد النص يغادر من خلالها أية تفصيلة من تفصيلات الوجودين الطبيعي والإنساني دون أن يحولها إلى علامة. ومن خلال هذا الترتيب سنقدم تحليلنا آخذين في الاعتبار الإشارة إلى بعض النصوص القرآنية في بعض السور الأخرى تعميقاً للتحليل من جهة، وبياناً لأن سورة «النحل» مجرد نموذج من

(26) المرجع السابق نفسه، ص:401-402.

جهة أخرى. والعناصر التي تركز عليها سورة النحل في العلامات الكونية، يمكن ترتيبها على النحو التالي:

1 ـ خلق السموات والأرض بالحق	تعالى عما يشركون
2 ـ خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين	
3 ـ وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهاراً وسبلاً لعلكم تهتدون.	
4 ـ وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره.	إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون
5 ـ هو الذي أنزل من السماء ماء، لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون.	
ينبت لكم به الزرع والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات.	إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون
وما ذرأ لكم في الأرض مختلفاً ألوانه	إن في ذلك لآية لقوم يذّكرون
6 ـ وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماًطرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مؤخر فيه ولتبتغوا من فضله	ولعلكم تشكرون
7 ـ والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون. ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس	
والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة	إن ربكم لرؤوف رحيم
8 ـ ويخلق ما لا تعلمون.	

تستوعب هذه العناصر الثمانية كل ما يمكن للإنسان مشاهدته من عناصر الكون، بل يتكفّل العنصر الثامن باستيعاب كل ما لا يمكن مشاهدته، وكل ما لا يمكن بالتالي العلم به واستيعابه. وبعبارة أخرى لا يكتفي النص القرآني بالمشاهد والمرئي والمحسوس، بل يدمج في بنية نسق العالم/العلامة ما هو غير مستوعب فيجعله مستوعباً من زاوية دلالته. هذا بالإضافة إلى أن منطقة «ما لا تعلمون» في سياق التهديد والوعيد تفتح باب الدلالة بلا حدود عن طريق إثارة الخيال الذي

يتصدى ليملأ تلك المنطقة المجهولة بالتهويلات التي تكثف حالة الخوف. وتعداد هذه الآيات الكونية تتحقق وظيفته بالنسبة للمتلقي من خلال إثارة القدرة على «التفكر» و «التعقل» و «التذكر» الذي يفضي إلى «الشكر» المتمثل في الطاعة والخضوع التام للرب «الرؤوف الرحيم» الذي يتعالى بحكم صفاته كلها «عما يشركون».

وإذا كان الوقوف بالتحليل التفصيلي لغوياً ودلالياً وسميوطيقياً عند كل عنصر من تلك العناصر يتجاوز حدود الزمان والمساحة المخصصين لهذه الدراسة، فإننا سنكتفي هنا بالربط بين بعض تلك العناصر في السورة ومثيلاتها في سياق النص القرآني دون استيعاب من ناحية، ومن ناحية أخرى سنشير إلى الدلالات التي تم تطويرها في الفكر الإسلامي من خلال تلك العناصر، في حقوله المعرفية الكلامية والصوفية والفلسفية إشارات سريعة.

لذلك سنكتفي بتحليل ثلاثة مستويات من العلامات: خلق السموات والأرض والجبال، وخلق الإنسان، والليل والنهار والشمس والقمر والنجوم.

1 ـ خلق السموات والأرض:

كثيرة هي النصوص التي تشير إلى خلق السموات والأرض جملة وتفصيلاً، وكثيرة هي الآيات التي تشير إلى الأرض وحدها وكثيرة تلك التي تشير إلى السماء وحدها. لكن اللافت في هذه السورة أن ثمة مقارنة بين خلق السموات والأرض «بالحق» وبين خلق الإنسان «من نطفة»، وهي مقارنة تستنبط من الفاصلتين، حيث تكون الفاصلة في خلق السموات والأرض ﴿سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ تنزيهاً لله سبحانه عما يعتقد أهل مكة، أما الفاصلة الثانية في خلق الإنسان فهي ﴿فإذا هو خصيم مبين﴾. والمقارنة في هذا السياق تكشف عن التعارض على مستوى الدلالة، فالإنسان المخلوق «من نطفة» أي من مادة متواضعة يخاصم ربه ويعانده ويجحد نعمته ببيانه، في حين أن السموات والأرض المخلوقة «بالحق» تدل على التنزيه وتنفي أي شريك.

وهذه المخاصمة والجحد بالنعمة من جانب الإنسان ـ المخلوق من نطفة ـ

معبّر عنها في سياق السورة في قوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم قالوا أساطير الأولين. ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون﴾ [الآيات: 24-25]. وهذا يؤكد أن السياق سياق مقارنة قائمة على التناقض، وهو سياق شبيه بذلك السياق الذي ورد فيه ﴿لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس، ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ [غافر: 57]، حيث السياق سياق الرد على منكري النبوة المكذبين لمحمد، وهو سياق يستدعي التهديد لهؤلاء القوم باقتراب الساعة: ﴿إن الساعة لآتية لا ريب فيها ولكن أكثر الناس لا يؤمنون﴾ [غافر: 59]، ويستدعي ـ من جهة أخرى مساندة محمد عليه السلام: ﴿فاصبر إن وعد الله حق واستغفر لذنبك وسبح بحمد ربك بالعشي والإبكار. إن الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير﴾ [غافر: 55-56].

من الضروري إبراز أن مقارنة التناقض بين خلق السموات والأرض «بالحق» وبين خلق الإنسان «من نطفة» مسألة ترتبط بسياق التهديد والوعيد لذلك الإنسان ﴿الخصيم المبين﴾ في سورة «النحل»، والذي يجادل في آيات الله ﴿بغير سلطان﴾ في سورة «غافر». ذلك أن ثمة سياقات أخرى تجعل من خلق الإنسان، ومراحل هذا الخلق، آية الآيات من جهة، وتبرز من جهة أخرى الإنسان الذي كرّمه الله وفضّله على كثير من خلقه، وهو السياق الذي سنتناوله في الفقرة التالية الخاصة بخلق الإنسان.

لكن ما دلالة «الحق» الذي خلقت به السموات والأرض؟ هذا سؤال توقف عنده المفسرون من زوايا مختلفة، ذلك أن التعبير «بالحق» في خلق السموات والأرض متكرر في أكثر من صياغة قرآنية وذلك على النحو التالي:

أ ـ ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق﴾ [الأنعام: 73، والزمر: 5، والجاثية: 22]

ب ـ ﴿وما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات
لقوم يعلمون﴾ (الإشارة إلى الشمس والقمر) [يونس: 5]

جـ ـ ﴿ألم تر أن الله خلق السموات والأرض بالحق﴾ [إبراهيم: 19]

د ـ ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق﴾ [الحجر: 85، والأحقاف: 3]

هـ ـ ﴿خلق السموات والأرض بالحق إن في ذلك لآية للمؤمنين﴾ [العنكبوت: 44]

و ـ ﴿ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق﴾ [الروم: 8]

ز ـ ﴿خلق السموات والأرض بالحق وصوركم فأحسن صوركم﴾ [التغابن: 3]

يعرض الطبري لاختلاف أهل التأويل «بالحق»، حيث ذهب جماعة لم يحددهم ولم يذكر أسماءهم إلى أن معنى «بالحق»: حقاً وصواباً لا باطلاً وخطأً. ويستدل أصحاب هذا التأويل على صوابه بقوله تعالى: ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا﴾ [ص: 27]. لكن دخول «الباء» و «الألف واللام» على كلمة «حق» يثير مشكلة يحاول أصحاب ذلك التأويل حلّها بالقول إن ذلك جار على طريقة العرب في الكلام، لأن العرب تقول: «فلان يقول بالحق» بمعنى أنه يقول الحق «ولا شيء في قوله بالحق غير إصابته الصواب فيه لا أن الحق معنى غير القول، وإنما هو صفة للقول، إذا كان بها القول، كان القائل موصوفاً بالقول بالحق.. فكذلك خلق السموات والأرض حِكْمَةٌ من حِكم الله، فالله موصوف بالحكمة في خلقهما وخلق ما سواهما، لا أن ذلك حقٌّ سوى خَلْقِهما، خَلَقهما به»[27].

من الواضح في هذا التأويل ـ المبهم أسماء ممثليه ـ أنه تأويل يعارض تأويلاً آخر فحواه أن السموات والأرض وما بينهما مخلوقة بشيء، هذا الشيء معنى يسمّى «الحق». ويعتمد هذا التأويل المضمر على دخول «الباء» و «الألف واللام» على كلمة «الحق» لتأكيد أن كلمة «الحق» هنا ليست وصفاً للخلق بقدر ما هي تحديد للمعنى الذي خلقت به السموات والأرض. ومن الواضح أن أصحاب التأويل الذي يرويه الطبري لا ينجحون تماماً في الرد على أصحاب التأويل المضمر، لأن استنادهم إلى كلام العرب يخلو من الشواهد النصية الموثوق بصحتها والدالة على

---

(27) جامع البيان (شاكر)، المجلد الحادي عشر، ص: 458.

هذا الاستخدام في العربية. وسنعود في الفقرة التالية لشرح ذلك التأويل المضمر في رواية الطبري.

وقد ذهب جماعة آخرون من أهل التأويل ـ لم يحدد الطبري أسماءهم أيضاً ـ إلى أن المقصود هو الكلام الإلهي، لأن الله خلق كل شيء بكلامه، أي بقوله «كن» «واستشهدوا لقيلهم ذلك بقوله: ﴿ويوم يقول كن فيكون قوله الحق﴾، الحق هو قوله وكلامه.. والله خلق الأشياء بكلامه وقيله»[28]. «الحق» في هذا التأويل هو الأمر الإلهي التكويني «كن» الذي يمثل «كلمة» الخلق بالنسبة لكل المخلوقات من أعلاها إلى أدناها. وهذا التأويل لا يختلف في التحليل الأخير عن التأويل المضمر والذي يمكن استنباطه من التأويل السابق والذي يذهب إلى أن «الحق» معنى منفصل عن عملية الخلق ذاتها. ذلك أن تأويل «الحق» بأنه الأمر الإلهي «كن» يعني تغايراً بين «الحق» وعملية الخلق ذاتها، إذ يكون الأمر التكويني بمثابة «العلة» ويكون الخلق من حيث هو عملية بمثابة «المعلول»، وهكذا يتلاقى هذا التأويل الأخير مع ذلك التأويل المضمر الذي يذهب أصحابه إلى أن «الحق» المخلوق به معنى ليس هو الخلق.

---

(28) السابق نفسه، ص: 459، وصمت الطبري عن تحديد أسماء ممثلي التأويلين لافت لما له من دلالة على أخذ الطبري جنب «الحذر» من الدخول في المناقشات الخلافية التي تثيرها بعض النصوص، ومنها النص الذي بين أيدينا. من هنا يتوقف الطبري عند إسناد الأقوال إلى قائليها مكتفياً بإيراد جوهر الفكرة من ناحية، ويحاذر من ناحية أخرى من الخوض في الخلاف وصولاً إلى ما يراه الصواب مخالفاً نهجه المستمر في التفسير كله. إن أصحاب الرأي الثاني مثلاً القائل بأن «الحق» هو «الكلام الإلهي»، يستنتجون من تأويلهم ذلك أن القرآن قديم ـ خلافاً لقول المعتزلة ـ وذلك فيما يحكيه الطبري على لسانهم من قولهم: «فما خلق به الأشياء فغير الأشياء المخلوقة. قالوا: فإذا كان ذلك كذلك، وجب أن يكون كلام الله الذي خلق به الخلق غير مخلوق». يروي الطبري ذلك دون تعليق موافق أو مخالف، وللصمت أكثر من دلالة هنا لا نريد أن نرجح إحداها.

راجع أيضاً ما يعزّز كلامنا عن أخذ الطبري جانب «الحذر» و «التقية» ربما، في المسائل الخلافية في التفسير، تفسيره المفصّل والمسهب للفعل «استوى إلى» في سورة البقرة، آية 29، ومروره مرار الكرام عند قوله تعالى: ﴿ثم استوى على العرش﴾ مكتفياً بالإشارة إلى أنه سبق شرح الفعل «استوى»، مع أن الصيغة ﴿استوى على﴾ صيغة أثارت وما تزال تثير خلافات على مستوى التفسير والتأويل من الصعب تجاهلها. انظر: جامع البيان (شاكر) المجلد الأولى، ص: 428-431 في المثال الأول، وفي المثال الثاني، المجلد الحادي عشر، ص: 482-483، حيث يقول: ﴿ثم استوى على العرش﴾. وقد ذكرنا معنى (الاستواء) واختلاف الناس فيه فيما مضى من قبل بما أغنى عن إعادته». ويصمت صمتاً تاماً عن المشكل الذي لا يخلو منه تفسير.

2 ـ خلق الإنسان:

إذا كانت سورة النحل بحكم سياقها التهديدي جعلت خلق الإنسان «من نطفة» على سبيل بيان التعارض بين خلقه وخلق السموات والأرض من جهة، وبيان التعارض بين كونه من نطفة وكونه خصيماً مبيناً من جهة أخرى، فإن ثمة سياقات أخرى تضع خلق الإنسان ـ وآدم بصفة خاصة ـ في مكانة أسمى من مكانة كل المخلوقات. وقد أدرك الطبري هذا السياق التهديدي وما يحدثه من أثر في إبراز العلامات الكونية التي تتضمنها السورة، وذلك حين يقول: «يقول تعالى ذكره معرّفاً خلقه حجته عليهم في توحيده وأنه لا تصلح الألوهة إلا له خلق ربكم أيها الناس السموات والأرض بالعدل وهو الحق منفرداً بخلقها لم يشركه في إنشائها وإحداثها شريك.. لأنه لا يكون إلهاً إلا من يخلق وينشىء بقدرته مثل السموات والأرض ويبتدع الأجسام فيحدثها من غير شيء.. ومن حججه عليكم أيضاً أيها الناس أنه خلق الإنسان من نطفة فأحدث من ماء مهين خلقاً عجيباً قلّبه تارات خلقاً بعد خلق في ظلمات ثلاث، ثم أخرجه إلى ضياء الدنيا بعد ما تم خلقه ونفخ فيه الروح فغذاه ورزقه القوت ونماه حتى إذا استوى على سوقه كفر بنعمة ربه وجحد مدبره وعبد من لا يضرّ ولا ينفع وخاصم إلهه فقال: من يحيي العظام وهي رميم ونسي الذي خلقه فسواه خلقاً سوياً من ماء مهين»[29].

هذا التهديد من شأن المادة التي خلق منها الإنسان ـ النطفة ـ مقصود تماماً إذن في هذا السياق وفي السياقات الشبيهة التي يشير إلى بعضها الطبري في النص السابق. ولكن علينا ألا ننسى أن قدرة الإنسان على «الإبانة» وهي القدرة التي يستخدمها في مخاصمة إلهه والكفر به هي قدرة من النعم الإلهية الممنوحة للإنسان كما لاحظنا في سورة الرحمن ﴿خلق الإنسان علمه البيان﴾. وهذا ما يجعل من الشرك أو الكفر حالة أشبه بإنكار الإنسان لذاته وهويته، وذلك عن طريق إنكار خالقه والجحد به وإشراك غيره معه في فعله.

---

(29) جامع البيان (الريان)، الجزء الرابع عشر، ص: 54.

في سياق سورة «المؤمنون» والتي تبدأ ﴿قد أفلح المؤمنون﴾ نلاحظ أن الحديث عن خلق الإنسان يتصدَّر الحديث عن خلق السموات والأرض وما بينهما، وذلك على عكس السياق في سورة «النحل». لذلك يوصف خلق الإنسان وصفاً تفصيلياً: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين. ثم جعلناه نطفة في قرار مكين. ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ [الآيات: 12-14]. وهو الوصف الذي تقمّص أحد كتبة الوحي واستولى عليه وهو يتابعه لدرجة أنه نطق قبل أن يُملي عليه النبي ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾. فلما أخبره النبي ﷺ أن الفاصلة هي ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ أصاب الكاتب من الغرور ما جعله يتوهم أنه قادر على أن يأتي بمثل القرآن، فارتد عن الإسلام ثم عاد إليه في عام الفتح[30]. وهذه الحادثة نموذج كاشف عن قدرة اللغة الدينية على الاستيلاء على المتلقي وإدماجه في عالمها إدماجاً يصل إلى حد التماهي في كثير من الأحيان.

خلق الإنسان إذن يبدأ من الطين ـ وهو خلق آدم ـ ومن الطين تتسلسل عملية الخلق عن طريق المضغة فالعلقة فالعظام، فكسوة العظام باللحم حتى ينشأ الإنسان خلقاً آخر مستوياً فصيحاً مبيناً.. إلخ. والحقيقة أن خلق جسم آدم من الطين قد مهّد الأساس للفكر الإسلامي كي يصوغ مفهوم «العالم الصغير»، وهو المفهوم الذي يعتبر أساساً من الأسس الهامة في نظرية «الكلمة» ـ اللوجوس أو الإنسان الكامل ـ عند متصوفي الإسلام. وقد انبثقت الفكرة من النص القرآني انطلاقاً من تعددية وصف الطين الذي خلق منه آدم. إنه مجرد الطين كما في نص سورة «المؤمنون» السابق الإشارة إليه، وهو ﴿صلصال كالفخار﴾ في نصوص أخرى [الرحمن: 14،

(30) الكاتب هو عبد الله بن سعد بن أبي سرح، وهذا الذي أنزل فيه قول الله تعالى: ﴿ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحي إلي ولم يوح إليه شيء ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله﴾ [الأنعام: 93]. انظر الطبري: جامع البيان (شاكر)، المجلد الأول، ص: 54، حاشية رقم (2)، ص: 54-55. والمجلد الحادي عشر، ص: 533-535. وانظر في ترجمة عبد الله بن سعد بن أبي سرح: ابن سعد: الطبقات الكبرى، إعداد: أحمد شمس الدين وإبراهيم شمس الدين ويحيى مقلد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1411 هـ ـ 1991 م، المجلد السابع، ص: 744.

السجدة: 7، ص: 71]، ﴿وهو صلصال من حمأ مسنون﴾ [الحجر: 28] أو ﴿طين لازب﴾ [الصافات:11].

وقد حاول الطبري أن يجمع كل تلك الأوصاف في نسيج دلالي واحد، وذلك من خلال رواية يرويها عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب النبي ﷺ فحواها أن ملك الموت الذي أرسله الله ليأتيه بالطين من الأرض لم يأخذ الطين من مكان واحد «وأخذ من تربة حمراء وبيضاء وسوداء، فلذلك خرج بنو آدم مختلفين. فصعد به، فبلّ التراب حتى عاد طيناً لازباً ـ واللازب هو الذي يلتزق بعضه ببعض ـ ثم تُرك حتى أنتن وتغير.. فكان جسداً من طين أربعين سنة من مقدار يوم الجمعة، فمرت به الملائكة ففزعوا منه لما رأوه. وكان من أشدهم فزعاً منه إبليس. فكان يمر به فيضربه فيصوت الجسد كما يصوت الفخار وتكون له صلصلة»[31]. وبهذا الشرح أيضا يعلّل الطبري الاسم «آدم» الذي سمي به المخلوق البشري الأول وذلك لأن مادة جسِمه أخذت ﴿من أديم الأرض﴾[32].

وعند تأويل نص سورة الصافات ﴿من طين لازب﴾ يطرح الطبري مفهوم أن جسد آدم قد خلق من العناصر الطبيعية الأربعة: وهي التراب والماء والنار والهواء، وهو المفهوم الذي يربط بين جسد آدم والطبيعة على أساس من التماثل[33]. ولا شك أن هذه النصوص وما أحاط بها من تراث تأويلي مبكر كانت هي المهاد الذي سار عليه الفكر الديني الإسلامي في تطوره اللاحق لتأسيس مفهوم «العالم الصغير» وصفاً للإنسان. لم يكن الأمر إذن مجرد تأثر بأفكار فيثاغورث، إذ لولا هذه البذور الكامنة في النص الديني ما استطاع «إخوان الصفا» في القرن الرابع الهجري ـ متأثرين معها بالفكر اليوناني، صياغة مفهومي «الإنسان الكبير» للدلالة على الكون و «العالم الصغير» للدلالة على الإنسان.

إن الرابط بين العالمين: الكبير والصغير هو تكون كل منهما على مستوى البنية

---

(31) جامع البيان (شاكر)، المجلد الأول، ص: 459.

(32) السابق، ص: 481.

(33) انظر: المرجع السابق (الريان)، الجزء الثالث والعشرون، ص: 28.

المادية من تلك العناصر الأربعة الأولى، وإن كانت توجد بنسب تتفاوت في كل موجود من الموجودات الكونية، ولكنها على التوافق والانسجام والتآلف في بنية الجسد الإنساني. وقد وصل الحكماء ـ فيما يقول إخوان الصفا ـ إلى تلك النتيجة بعد أن وجدوا في هيئة جسد الإنسان «مثالات لجميع الموجودات التي في العالم الجسماني من عجائب تركيب أفلاكه وأقسام أبراجه وحركات كواكبه، وتركيب أركانه وأمّهاتها، واختلاف جواهر معادنه، وفنون أشكال نباته، وغرائب هياكل حيواناته.. فلما تبينت لهم هذه الأمور عن صور الإنسان، سموه من أجل ذلك عالماً صغيراً»[34].

ولكن إذا كانت كل الملخوقات قد خلقها الله بالأمر الإلهي «كن» فإن خلق آدم قد تميز عن خلق المخلوقات كلها بأنه باشر الله سبحانه وتعالى خلقه بيديه، وذلك طبقاً لقوله تعالى في سياق استنكار عصيان إبليس الأمر الإلهي بالسجود لآدم: ﴿وما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ [ص: 75]، ورغم الخلاف التأويلي بين أنصار الفهم الحرفي وأولئك الذين يصرّون على الفهم المجازي لعبارة «بيدي»، وهو خلاف تعرضنا له في سياق دراسات أخرى، فإن الفهم الذي شاع واستقر وكان له تأثيره في دوائر الفكر الصوفي بصفة خاصة هو الفهم الحرفي. ذلك أن هذا الفهم يجعل هذه المباشرة باليدين ـ بعد نفي التشبيه واعتبار اليدين من صفات الذات الإلهية التي أثبتها السمع[35] ـ علامة على تكريم الله سبحانه للإنسان واحتفائه به. وهذه الدلالة يعبّر عنها الطبري في تفسيره من خلال رواية عن عبد الله بن عمر يقول فيها: «خلق الله أربعة بيده: العرش وعدن والقلم وآدم، ثم قال لكل شيء كن فكان»[36].

---

(34) رسائل إخوان الصفا، دار صادر، بيروت، د.ت. المجلد الثاني، ص: 457.

(35) انظر: ابن المنير، على هامش «الكشاف»، سبق ذكره، الجزء الثالث، ص: 284. وانظر في الخلافات حول تأويل «اليد» دراستنا:

The Perfect Man in Islam, Journal of Osaka University for Foreign Studies, Osaka, Japan, No. 77, 1988, pp. 113-115.

(36) جامع البيان (الريان)، الجزء الثالث والعشرون، ص: 119.

بالإضافة إلى مباشرة الخلق باليدين، تميز خلق آدم بشرف الاستقبال المباشر للنسخة الإلهية [الحجر: 29، السجدة: 9، ص: 72] التي سوته كائناً حياً، ومن هذه الروح تنتقل النفخة الإلهية بطريقة غير مباشرة لسائر البشر. لكن النص القرآني في سياق معارضة التصورات الكنسية عن طبيعة السيد المسيح يماثل بين خلق السيد المسيح وخلق آدم مبرزاً أن كليهما مخلوق من تراب بالأمر الإلهي «كن»: ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾ [آل عمران: 59]. وقد كان النصارى فيما يرويه الطبري عن ابن جريج قد خاصموا محمداً عليه السلام حول وصف القرآن للسيد المسيح بأنه «عبد الله»، وذلك على أساس أن القرآن نفسه هو الذي يصف السيد المسيح بأنه ﴿رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه﴾ [النساء: 171]، وهو وصف كان نصارى نجران يتصورون أنه يتماثل مع تصوراتهم عن الكلمة واتحاد الناسوت باللاهوت.. إلخ.

وقال ابن جريج: «بلغنا أن نصارى أهل نجران قدم وفدهم على النبي ﷺ، فيهم السيد والعاقب، وهما يومئذ سيدا أهل نجران، فقالوا: يا محمد، فيم تشتم صاحبنا؟ قال: من صاحبكما؟ قالا: عيسى بن مريم، تزعم أنه عبد! قال رسول الله ﷺ: أجل إنه عبد الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه. فغضبوا وقالوا: إن كنت صادقاً فأرنا عبداً يحيي الموتى، ويبرىء الأكمه، ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه، الآية، لكنه الله. فسكت حتى أتاه جبريل فقال يا محمد: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم﴾ [سورة المائدة: 71-72] الآية، فقال رسول الله ﷺ: يا جبريل إنهم سألوني أن أخبرهم بمثل عيسى. قال جبريل: مثل عيسى كمثل آدم خلق من تراب ثم قال له: كن فيكون. فلما أصبحوا عادوا فقرأ عليهم الآيات»[37].

لكن هذا النص ذي الطبيعة السجالية الواضحة لم يقف عائقاً دون التركيز على الأبعاد الثلاثة السالفة لخلق آدم، تلك الأبعاد المتمثلة في تمثيل جسده لعناصر الكون المادية، وفي تمثيل روحه للنفخة الإلهية، وفي حمل شرف الخلق بالمباشرة

---

(37) السابق (شاكر) المجلد السادس، ص: 470.

باليدين الإلهيتين. فإذا أضيف إلى ذلك كله كثير من النصوص القرآنية التي تتحدث عن تسخير كل شيء فيما بين السموات والأرض للإنسان لم يكن غريباً ولا شاذاً في سياق الفكر الإسلامي أن ينمو مفهوم «الكمال» وصفاً للإنسان. يقول ابن عربي: «ليس شيء في العالم إلا وهو مسخر لهذا الإنسان، لما تعطيه حقيقته [الروح الإلهي] وصورته [جمع جسده لحقائق الكون] علم ذلك من علمه ـ وهو الإنسان الكامل ـ وجهل ذلك من جهله، وهو الإنسان الحيوان»[38]. وقد كان ابن عربي هو نفسه الذي توقف عند خلق السموات والأرض «بالحق» وصاغ مفهوم «الحق المخلوق به» متأثراً دون شك ببعض التأويلات السابقة عليه، ومنها ذلك التأويل المضمر في التأويل الذي حللناه في الفقرة السابقة.

لقد اعتبر ابن عربي أن الإنسان الكامل ـ المتجلي في آدم والأنبياء كلهم والعارفين والذي يصل ذورة تجليه في محمد عليه السلام ـ هو بالنسبة للعالم بمثابة «المجلي» و «المظهر» الذي لولا وجوده ما ظهر العالم، ذلك أن الله سبحانه وتعالى «كان أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة.. فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبّر عنه في إصطلاح القوم بالإنسان الكبير»[39]. وعلى ذلك فإن آدم ـ الإنسان الكامل وروح العالم وجلاء مرآته ـ هو علّة وجود العالم كما أنه علة حفظه وبقائه «فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل»[40]. ومن هذه الزاوية يكون هو «الحق المخلوق به» السموات والأرض وما بينهما. وهكذا ربط ابن عربي بين مفهوم «الإنسان الكامل» ومفهوم «الحق المخلق به» داخل سياق مفهوم كلي متميز للكلمة الإلهية في تجلياتها المختلفة[41].

---

(38) نصوص الحكم، تحقيق وتعليق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ت، ص: 199.

(39) السابق، ص: 49.

(40) السابق، ص: 50.

(41) انظر دراسة أبو العلا عفيفي:

The Mystical Philosophy of Muhyid Din. 2 bnule Arabi, Cambridge university Press, 1939, P. 177.

وإذا كان الطبري ـ كما سلفت الإشارة ـ قد فسّر «الحق» بالعدل، فإن تأويلات المتصوفة كانت تسبح في مجالات معرفية جعلت «الحق» مبدأ كلياً أشبه باللوجوس عند الفلاسفة اليونان، أو بالعقل الأول الكلي عند الفلاسفة المسلمين. من هنا كان هذا «الحق» هو المبدأ الذي انبثق عنه الكون كله، صورته وحقيقته، أي العالم والإنسان. ولم يكن المفكرون المسلمون مغالين حين اعتبروا «الكلمة» مبدأ الخلق، لكنها الكلمة من منظور لا يتوقف عند حدود الفهم الحرفي للأمر الإلهي «كن» وإن كان ينطلق منه. هذه الكلمة قد تكون «الحق المخلوق به»، أو «الإنسان الكامل» أو «الحقيقة المحمدية» أو «حقيقة الحقائق الكلية»، تتعدد الأسماء والمسمى واحد[42]. والأصل في ذلك كله النص القرآني الذي يساوي أحياناً بين خلق العالم وخلق الإنسان، وأحياناً أخرى يميز خلق العالم على خلق الإنسان، وفي غالب الأحيان يميز خلق الإنسان على خلق العالم. والخلق كله عملية واحدة في جوهرها مصدرها الكلمة.

3 ـ الكلمة: القرآن والوجود:

إن تحويل مفردات العالم إلى علامات دالة معناها تحويل العالم إلى كلمات غير ملفوظة، كلمات بالمعنى السميوطيقي الذي يفضي إلى جعل الكون كله لغة، أي نسقاً من العلامات. والقرآن الكريم الذي يصف عيسى عليه السلام بأنه: ﴿كلمة منه﴾ هو الذي يجعل كلمات الله لا نهائية لا يمكن لأي مداد أن يستوعب تسجيلها: ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا﴾ [الكهف: 109] و ﴿ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفذت كلمات الله﴾ [لقمان: 27]. هكذا فلا مداد ولا أقلام، ولو كانت بحار العالم وأشجاره، قادرة على أن تستوعب كلمات الله تسجيلاً وكتابة.

---

(42) انظر في شرح هذه المصطلحات، دراستنا: «فلسفة التأويل»، دراسة في تأويل القرآن، عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير، بيروت، ط 2، 1993، ص: 57-95.

هكذا يحول القرآن الكريم كل ما يدركه الوعي الإنساني بحسه إلى علامات كلمات، فالجبال هي «الرواسي» التي تمنع الأرض أن تميد، وتحفظ للإنسان توازنه عليها، فهي علامات دالة على القدرة الإلهية من جهة، وعلى النعم الإلهية التي منحها الله للإنسان من جهة أخرى. وعلينا أن نتمثل مستويات حضور «الجبال» في النص القرآني من أفق وعي الإنسان العربي الذي يخاطبه الوحي ممتناً عليه أحياناً، ومهدداً له أحياناً أخرى. إن الجبال هي «الرواسي» التي تثبت الأرض، وهي «الأكنان» التي تحمي الإنسان من هجير الصحراء فيتخذ منها البيوت، وهي أيضاً بيوت للنحل اتخذها بإيحاء الله سبحانه وتعالى [سورة النحل: 81، 68]، هكذا يستثمر النص هذا الحضور في وعي المتلقي لكي يحول كل مستويات هذا الحضور إلى علامات دالة على الخالق المنعم، وذلك كله في سياق المسمى وبيان النعم.

وإذا كان السياق سياق تهديد ووعيد فإن الجبال من خشية الله تتصدع لو كان القرآن قد أنزل عليها [الحشر: 21] بل إن الله سبحانه وتعالى حين تجلّى للجبل ﴿جعله دكاً وخرّ موسى صعقاً﴾ [الأعراف: 143] لأنه كان قد طلب من ربه أن يَظْهَر له حسب اقتراح قومه ﴿أرنا الله جهرة﴾ فأخذتهم الصاعقة أيضاً. تتحول الجبال إلى قوى عاقلة حساسة ربما أكثر حساسية من الإنسان نفسه وأهدى عقلاً. أليست هذه الجبال هي التي أشفقت من حمل «الأمانة» حين عرضت عليها وعلى السموات والأرض ﴿فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان، إنه كان ظلوماً جهولاً﴾ [الأحزاب: 72].

لكن هذه الجبال أيضاً، الدالة على القدرة والأنعام، والتي تبرز في صورة أكثر تعقلاً وحساسية من الإنسان نفسه، يمكن أن تكون علامات تدل على قرب النهاية، واقتراب يوم الحساب وتحقق الوعيد، لأنها ستصير ﴿كالعهن المنفوش﴾ [القارعة: 101]. والمتلقي في جميع الأحوال يتخيل بروز الأرض ودك الجبال وسيرها ومورها متقلباً بين «الدهشة» و «الفزع»، بحيث تنطبع في وعيه هذه الموجودات الطبيعية علامات/كلمات دالة، إن في ثباتها أو في زوالها، على القوة

الخالقة القاهرة، التي يتحتم على الإنسان إزاءها الطاعة المطلقة والخضوع الكامل.

وكما الجبال فالليل والنهار آيتان ﴿فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة﴾ [الإسراء: 12]. وتنطوي هاتان الآيتان على آيات أخرى: هي الشمس والقمر والنجوم، وكلها آيات مسخرة للإنسان. فالشمس ضياء، وهي آية النهار المبصرة، والقمر نور والنجوم مصابيح في السماء وعلامات يهتدي بها الإنسان فيعرف طريقه في الصحراء. وإذا كانت كل هذه الآيات العلامات ـ كل ما خلق الله ـ تسجد لله طاعة وخوفاً فكيف بالإنسان يسجد لهذه العلامات ـ للشمس القمر ـ ولا يسجد لله ﴿ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن﴾ [فصلت: 37]. وهنا نلاحظ أن تحويل الشمس والقمر والنجوم إلى علامات دالة على وجود الله وقدرته إنما يتم في إطار «نفي» ألوهة هذه الظواهر الكونية. وهذا النفي لا يتحقق إلا بإبراز كونها هي خاضعة ساجدة لله ﴿بل له ما في السموات والأرض كل له قانتون﴾ [البقرة: 116]. ﴿أو لم يروا إلى ما خلق الله من شيء يتفيأ ظلاله على اليمين والشمائل سجداً لله وهم داخرون. ولله يسجد ما في السموات وما في الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون﴾ [النحل: 48-49].

إن قصة إبراهيم الخليل تمثل عملية التحويل تلك في النص القرآني تمثيلاً رمزياً عميقاً. حيث يتم تحويل الشمس والقمر والنجوم وزحزحتها من مقام الألوهة والعبادة إلى أن تكون مجرد علامات دالة على موجود أعلى مطلق لا يدرك بالأبصار ولا تناله الحواس. هكذا تبدأ القصة في السرد القرآني وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين. ﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون. إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين﴾ [الأنعام: 75-79].

إنها رحلة معرفية بدايتها أن الله سبحانه وتعالى هو الذي «يُري» إبراهيم ملكوت

السموات والأرض، بمعنى أنه يساعده على اكتشاف طبيعة الملكوت بوصفه علامة، أو مجموعة من العلامات، تحيل كل علامة إلى علامة أخرى في حركة متصاعدة وصولاً للدلالة الكلية. وقد صارت رحلة اكتشاف العلامات تلك نموذجاً معرفياً في سياق تطور الفكر الإسلامي الذي استند إلى قراءة العلامات للبرهنة على وجود الله. والنص النموذج الذي يمثل إعادة انتاج لهذه الرحلة المعرفية بشكل حرفي تقريباً نجده في «حيي بن يقظان» القصة الرمزية التي كتبها ثلاثة من الفلاسفة، لعل أهم صياغة لها هي صياغة «ابن طفيل» الأندلسي.

ولأن الشمس والقمر والنجوم علامات تتمتع بأهمية خاصة في توظيف القرآن بمفردات العالم، ربما بحكم أنها كانت موضوعات للتأليه والعبادة، نجد التناول القرآني لها يتراوح بين القسم بها لأهميتها وعظمتها وبين إبراز قدرة الله على تدميرها حين يشاء بياناً لخضوعها جميعاً لقدرته المطلقة. ﴿والشمس وضحاها، والقمر إذا تلاها﴾ [الشمس: 2] وكذلك يقسم سبحانه بالنجم ﴿والنجم إذا هوى﴾ وبمواقع النجوم ﴿وإنه لقسم لو تعلمون عظيم﴾ [الواقعة: 75]. لكن هذه العلامات العظمى يمكن إزالتها ومحوها، حيث يتم تكوير الشمس [التكوير: 1] وخسف القمر وجمعهما معاً، أي القضاء على ثنائية الليل والنهار وما يرتبط بهما من الحياة الطبيعية والوجود الإنساني: ﴿فإذا برق البصر، وخسف القمر، وجمع الشمس والقمر﴾ [القيامة: 9]، أما النجوم فإنها تنطفىء وينطمس ضوءها [التكوير: 2، المرسلات: 8].

هكذا تتعدد دلالات الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم، وكذلك الجبال والأنهار فهي علامات يهتدي بها الإنسان في طريقه وسيره، أي هي علامات للنفع والهداية، ليلاً ونهاراً، وهي من جانب آخر علامات على قدرة الخالق الواحد الذي يسخر هذه الآيات لنعمة الإنسان أو يسخرها لتهديده ووعيده، وهي من جانب ثالث زينة جمالية، ومن جانب رابع خطر يحيق بالشياطين الذين يسترقون السمع لنقل أسرار السماء إلى الكهنة: ﴿إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب. وحفظاً من كل شيطان مارد. لا يسمعون إلى الملأ الأعلى ويُقْذفون من كل جانب. دُحُوراً ولهم عذاب واصب. إلا من خطف الخطفة فأتبعه شهاب ثاقب﴾ [الصافات: 6-10].

لذلك لا يستغرب أن يرد في هذا السياق المثال الوحيد للتوظيف القرآني للدال «علامة» في السورة التي تمثل بؤرة التحليل في هذه الفقرة، وذلك في قوله تعالى: ﴿وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهاراً وسبلاً لعلكم تهتدون، وعلامات وبالنجم هم يهتدون﴾ [الآية: 15]. ولذلك كان تعليق قتادة على هذه الآية تعليقاً كاشفاً عن مسألة «تعددية الدلالة»، وذلك حيث يقول إن الله: «إنما خلق هذه النجوم لثلاث خصال جعلها زينة للسماء، وجعلها يهتدي بها، وجعلها رجوماً للشياطين. فمن تعاطى فيها غير ذلك فقد رأيه وأخطأ خطّه وأضاع نصيبه وتكلّف ما لا علم له به»(43).

إن الشمس والقمر والنجوم علامات متعددة الدلالة إذن، لكن هذه العلامات تستمد دلالتها من علامتي الليل والنهار، وهما العلامتان الكليتان في هذا السياق. وإذا كان تأمل العلامات والوصول إلى دلالتها يفضي إلى العلم/الإيمان، فإن الوقوف عند حدود المستوى النفعي الخالص لهذه العلامات يعوق الإنسان عن المعرفة وعن التوصل إلى الإيمان الذي يفضي به إلى الخلاص الأخروي. لكن النص القرآني يهدِّد الإنسان بإمكانية إزالة هذه العلامات وحرمانه من جانبها النفعي الذي وقف عنده، ذلك أن الذي أقام هذه العلامات ونصبها قادر على إزالتها. هكذا يتحول الليل والنهار ـ كما الشمسُ والقمر والنجوم والجبال ـ إلى عناصر تهديد، فالعربي الذي خاطبه الوحي، مثيراً عقله ومحركاً تأمله، والذي يمكن أن يصيبه الذعر والهلع حين يتخيل دك الجبال وتكوير الشمس وخسف القمر وانكدار النجوم، هذا العربي يكون أشد فزعاً من إلغاء أيٍّ من الليل أو النهار، لأن زوال أي منهما أو زوالهما معاً يعني الهلع الأكبر.

هذا التهديد بالدمار الشامل يرد في سياق مسبوق بإقرار التوحيد ﴿وهو الله لا إله إلا هو له الحمد في الأولى والآخرة وله الحكم وإليه ترجعون﴾، ومختوم بالتذكير بالرحمة والنعمة المتضمنة في وجود الليل والنهار: ﴿ومن رحمته جعل لكم الليل

---

(43) الطبري: جامع البيان (الريان)، الجزء الرابع عشر، ص: 63.

والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾. ويجري التهديد على النحو التالي: ﴿قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون. قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون﴾ [القصص: 71-73]. هذا التهديد بسرمدية الليل أو النهار، تلك السرمدية التي ما من إله إلا الله قادر على التحكم فيها، تثير المخيلة لتتصور الحياة في ليل دائم أو في نهار دائم، ليل بلا ضياء ونهار بلا راحة. ألا يفضي هذا الفزع، والرعب الذي لا خلاص منه إلا بالإيمان، إلى الخضوع والاستسلام والامتثال بالطاعة والشكر؟!

إن فواصل الآيات هنا تكاد تتماثل مع فواصل آيات سورة النحل السابق الإشارة إليها. إنها تبدأ بوصف المآل ﴿وإليه ترجعون﴾ ثم ﴿أفلا تسمعون﴾ و ﴿أفلا تبصرون﴾ و ﴿لعلكم تشكرون﴾. والتوجه إلى الأسماع أولاً لأنها محل تلقي الآيات القولية ـ آيات القرآن الكريم ـ التي تخاطب الإنسان من خلال الرسول ﷺ. يلي ذلك التوجه إلى الأبصار؛ لأنها محل تلقي العلامات الكونية بالنظر والاعتبار والتأمل والتدبر. وكأن القرآن يضع بذور الأفكار التي تطورت بعد ذلك في الفكر الإسلامي عن وجود نصين يتضمنان نمطين من الكلام: النقي اللغوي المقروء المسموع، وهو القرآن المسطور بين دفتي المصحف، والنص الوجودي بما يمتلىء به من علامات كونية، وهي كلمات الله المنشورة في رق الوجود بحسب تعبير ابن عربي. وهذان النصان ينبثقان عن «كلمة» أولى كلية، هي الكلمة الإلهية الواحدة في حقيقتها وجوهرها[44].

(6)

لم يكن الفكر الصوفي وحده هو الذي أوغل في الولوج إلى عالم القرآن لاكتشاف وحدة الدلالة بين النص والعالم، ولإدراك علاقات الإحالة الدلالية بينهما.

---

(44) راجع في ذلك للباحث: «فلسفة التأويل» سبق ذكره، ص: 275-288، وانظر كذلك: ص: 299.

لقد بدأ المعتزلة التعبير عن هذا الوعي من خلال نسقهم الاستدلالي المعرفي، ذلك النسق الذي أدمج العلامات الكونية ـ العالم ـ في بنية الآيات القولية، القرآن، وذلك من خلال تحليل مفهوم «القصد». وكذلك فعل الفيلسوف القرطبي ابن رشد حين جعل من الفلسفة عموماً ومن «البرهان» على وجه الخصوص نظراً في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع. ومن هنا إصراره على نفي التعارض بين «البرهان» و «القرآن» أو بين «الحقيقة» و «الشريعة»، وذلك على أساس من استنباط الأولى من علامات العالم واستنباط الثانية من آيات القرآن.

تنبني المنظومة الاعتزالية أساساً على مقولتي «العدل» و «التوحيد»، ذلك أن أبا الحسين الخياط صاحب كتاب «الانتصار» رد المبادىء الثلاثة الأخرى ـ وهي «الوعد والوعيد» و «المنزلة بين المنزلتين» و «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ـ إلى مبدأ «العدل». وإذا أضفنا إلى ذلك أن مبدأ «التوحيد» ذاته انبنى في تلك المنظومة ـ في سياق تكونها التاريخي ـ على مقولة «العدل» أدركنا أن هذه المقولة، أو بالأحرى هذا المبدأ، هو المبدأ المؤسس. ألم تتفق الروايات أن أول خلاف نشأ بين الحسن البصري وتلميذيه ـ واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ـ كان حول تسمية «مرتكب الكبيرة»، وهل هو «كافر» أم «منافق» فاختلف الطلاب مع أستاذهم الذي ذهب إلى أنه «منافق» خلافاً لقول الخوارج وقالوا، بل هو «في منزلة بين المنزلتين». وهي مقولة تنتمي إلى مبدأ «العدل» بحسب شرح أبي الحسين الخياط المشار إليه[45]!

ويقوم مبدأ «العدل» عند المعتزلة على أساس نفي «الظلم» عن الله سبحانه وتعالى، لأنه لا بد أن يحقق «وعده» للمؤمن و «وعيده» للكافر. وهذا المبدأ مثله مثل قرينه «التوحيد» من المبادىء العقلية، أي التي يتوصل إليها العقل الإنساني بمفرده دون حاجة إلى دليل نقلي أو وحي. إنها مبادىء يمكن الوصول إليها من تأمل «العالم» بوصفه علامة أو منظومة من العلامات التي تحيل إلى الصانع القادر

(45) انظر: الانتصار في الرد على ابن الراوندي، تحقيق: نيبرج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957 م، ص: 14-13.

الحي العالم المغاير للعالم الذي صنعه.. إلخ. وهذا المفهوم هو بالضبط المفهوم الذي قامت عليه البنية السردية القصصية لكتاب ابن طفيل «حي بن يقظان». هذا المبدأ العقلي الكلي يمكننا من فهم «القصد الإلهي»، وتأويل «الكلام الإلهي» انطلاقاً منه.

هكذا أدخل المعتزلة مفهوم «القصدية» شرطاً لفهم الكلام الإلهي، لكنها ليست «قصدية» مستنبطة من الكلام ذاته، بل هي قصدية نابعة من الفهم العقلي للوجود خارج اللغة. وهنا يفرّق المعتزلة بين أنماط من الدلالات: الدلالات الوجوبية حيث العلاقة بين «الدال» و «المدلول» علاقة تلازم عقلية، مثل دلالة الفعل على فاعل قام به، ودلالة الفعل المحكم المضبوط على أن الفاعل الذي قام به فاعل حكيم عالم. هذه الدلالات الوجوبية دلالات عقلية لا تختلف من مجتمع إلى مجتمع ولا من ثقافة إلى ثقافة، بل هي دلالات يتفق عليها جميع العقلاء بصرف النظر عن الزمان والمكان. النمط الثاني من الدلالات هو الدلالات الوضعية الاتفاقية التي تقوم على التواطؤ بين أفراد الجماعة، أو بين المتكلمين. في هذا النمط الثاني من الدلالات تكون العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية، على خلاف العلاقة اللزومية في النمط الأول. هذه العلاقة الاعتباطية قائمة على محض الاتفاق الذي يمكن ـ أو كان يمكن ـ أن يكون مختلفاً عما هو عليه الآن. وداخل هذا النمط الثاني من الدلالات يضع المعتزلة اللغة الطبيعية واللغات التي تعتمد على الإشارات والحركات الجسدية، كما يضعون أيضاً دلالة «المعجزات» على صدق الأنبياء والرسل.

فيما يتصل باللغات الطبيعية واللغات الحركية والإشارية يعتمد المتعزلة على اختلاف الدوال بين الأمم والشعوب رغم اتحاد المدلول، وذلك لكي يثبتوا الطبيعة الاتفاقية لتلك الدلالات، فكلمة «رجل» مثلاً في العربية تدل على نفس المدلول الذي تدل عليه كلمة L'homme في الفرنسية مثلاً، وكذلك كلمة man في الإنجليزية. وهذا دليل على قيام اللغة على الاتفاق والعلاقة الاعتباطية بين الدال والمدلول. نفس الأمر نجده في اللغات الحركية والإشارية التي تختلف دلالتها بين الجماعات لقيامها على الاتفاق. وداخل هذا النوع الثاني تندرج دلالة المعجزات

بوصفها أفعالاً اتفاقية بين النبي أو الرسول والجماعة التي بُعث إليها تدل على صدقه. وهنا ليس الهام هو طبيعة المعجزة، وليس مهما أن تكون فعلاً خارقاً، فالخوارق قد تتحقق على أيدي السحرة والكذّابين، وإنما المهم هو وقوعها دالة على الصدق الذي يدعيه النبي أو الرسول بأنه مرسل من عند الله سبحانه وتعالى.

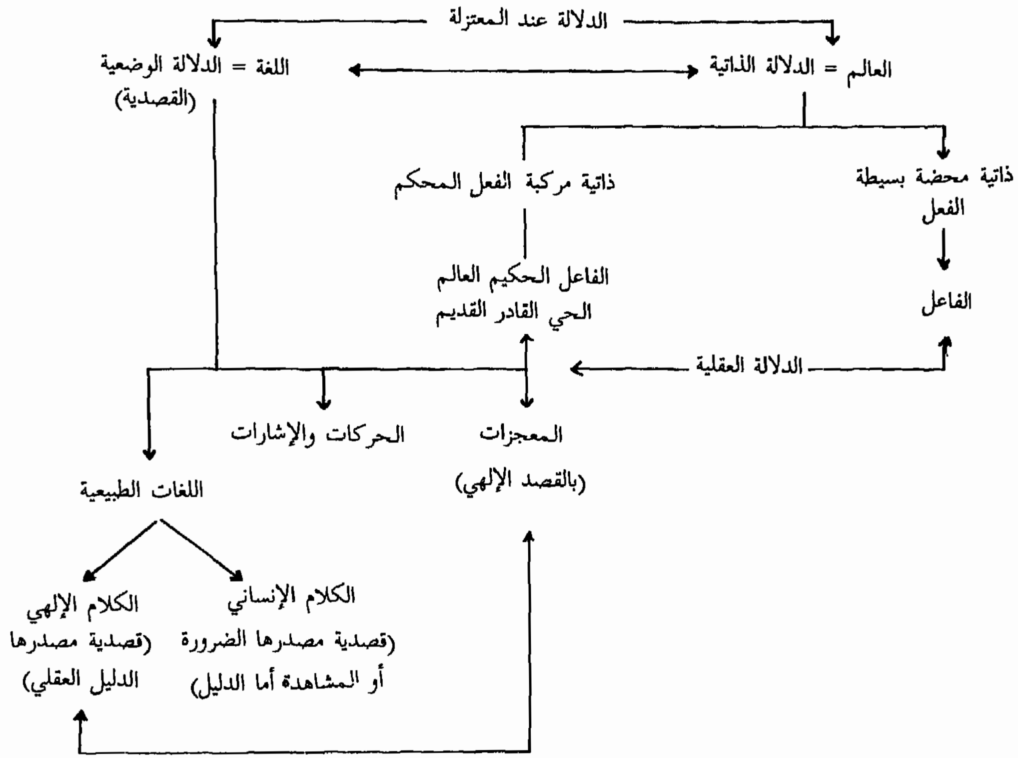
لكن هذا التصور للمعجزة بوصفها مجرد فعل دال على الصدق قد يوهم أن الساحر أو الكاذب يمكن أن يدعي أنه مرسل من عند الله ثم يدّعي أنه سيقوم بفعل يدل على صدقه. هذا من المستحيل أن يحدث من منظور المعتزلة، لأن الله سبحانه وتعالى يستحيل أن يمكّن الكذّاب من ذلك، لأن هذا التمكين يعد فعلاً قبيحاً يستميد وقوعه من الله بحكم طبيعته «العادلة»(46). هذا التحليل لدلالة المعجزات يُفضي عند المعتزلة إلى إدخال «القصدية» في الدلالة، ثم نقلها من مجال المعجزات إلى مجال اللغة الطبيعية. إن الكلام ـ فيما يقول المعتزلة ـ يقع صدقاً أو كذباً بحسب قصد المتكلم الذي نعرفه بالمشاهدة أو بالضرورة أو بالدلائل. وكلام الله سبحانه وتعالى يقع دلالة بنفس طريقة الكلام الإنساني، إلا أن القصد الإلهي لا يعلم إلا بدلائل العقل وحدها(47).

هكذا يبلور المعتزلة مفهوم «القصد» الإلهي، الذي لا يقع كلامه سبحانه دلالة دون معرفته مسبقاً بأدلة العقل. إن الكلام وحده لا يكفي لمعرفة القصد، إذ ليس هناك ما يمنع أن يكون المتكلم كاذباً في قوله: «إني صادق»، فكيف يكون الكلام دلالة مع هذه الاحتمالية؟ ويمكن وضع قضية الدلالة عند المعتزلة في النموذج التالي الذي يكشف مكان «القصدية» فيها:

---

(46) انظر: القاضي عبد الجبار: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، الجزء الخامس عشر: التنبؤات والمعجزات، تحقيق محمود الخضيري، ومحمود قاسم، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، 1385 هـ ـ 1965 م، ص: 161.

(47) انظر: المرجع السابق، الجزء السادس عشر: «إعجاز القرآن»، تحقيق أمين الخولي، 1960 م، ص: 347.



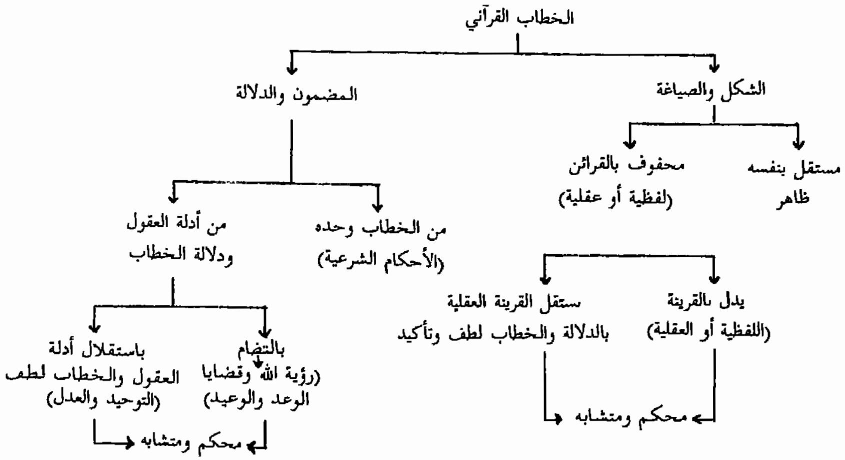
من خلال هذا النموذج نرى أن الدلالة الذاتية للعالم ليست متخارجة عن القصدية الإلهية في ترتيب خلق العالم وتركيب المسببات على الأسباب والنتائج على المقدمات، وذلك كما يتبدى في «الدلالة الذاتية المركبة» للفعل المحكم. ومعنى ذلك أن الدلالة العقلية الكاشفة عن «القصدية» في الكلام الإلهي هي التي تربط بين دلالة العالم ودلالة الكلام. وقد أدى هذا التصور للقصدية الإلهية عند المعتزلة إلى اعتبار أن الوحي قد يدل على الكليات كما يدل على الجزئيات، ولكن وجه الدلالة يختلف في كل منهما. إن دلالة الوحي على الكليات هي دلالة مضافة إلى دلالة العقل من باب «اللطف»، لأن العقل يستطيع وحده الوصول إلى الكليات بدلالة العالم الذاتية بقسميها المشار إليهما في النموذج السالف. وتلك الكليات تتمثل في قضايا «العدل» و «التوحيد» على مستوى الفكر، وتتمثل في «المحكم»

الذي لا يحتاج إلى تأويل على مستوى النص الديني/الإلهي.

لكن النص يتضمن «المتشابه» الذي يحتاج إلى تأويل برده إلى «المحكم» وفهمه على أساسه. وليس هذا «المتشابه» نوعاً من «التلبيس» الذي لا يجوز على الفعل الإلهي المتصف بالحكمة والعدل، بل يمثل نوعاً من «الإثارة» الذهنية والعقلية تمعن على التأمل والبحث، أي تحرك العقل للنظر في «العالم» وصولاً إلى «النص». وإذا تنكشف الكليات بدليل العقل ودلالة النص معاً ـ الدلالة المزدوجة والمركبة من المحكم والمتشابه ـ يسهل فهم الجزئيات، التي تتمثل في القصص والأحكام والحروف المقطعة في أوائل السور.. إلخ. وليس معنى ذلك أن دلالة النص لا تنفصل أو تستقل عن دلالة العقل في بعض الجزئيات، فالعقل وحده غير قادر على معرفة كيفية الطاعة ـ الصلاة والزكاة والصوم والحج ـ ولا مواقيتها. في هذا الجانب يستقل الخطاب الإلهي القرآني بالدلالة. وثم منطقة مشتركة بين دلالة العقل ودلالة النص يتشاركان فيها كما يستقل كل منهما فيها عن الآخر، تلك هي منطقة النصوص المتعلقة برؤية الله سبحانه وتعالى، يدل الدليل العقلي على استحالتها، كذلك يدل الدليل النقلي السمعي، وليس أحدهما بأسبق من الآخر ولا بأولى منه في هذه الدلالة: إنهما متساويان[48] والنموذج التالي يوضح أنماط الدلالة القرآنية وعلاقتها بالدلالة العقلية.

---

(48) انظر: القاضي عبد الجبار: «متشابه القرآن»، سبق ذكره، ص: 34-36. وانظر أيضاً: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، الجزء السادس عشر، ص: 395. و «كذلك: «شرح الأصول الخمسة»، سبق ذكره، ص: 599-600.



القصدية إذن تتخلل الكلام الإلهي كله، ومن ثم تحتاج أدلة العقول لاستنباط الدلالة. ولا يستقل الكلام الإلهي بالدلالة استقلالاً تاماً إلا فيما يتصل بالأحكام الشرعية، وهو الجانب الذي ركز عليه علماء الأصول والفقهاء تركيزاً أساسياً.

(7)

الدليل العقلي دليل نظري، أي ناتج عن النظر في الموجودات والمشاهدات واستنباط دلالتها، وهذا هو الذي يربط بين اللغة والعالم في نسق كلي. في هذا النسق يتحول العالم إلى علامة ـ أو سلسلة من العلامات ـ دالة تشير إلى مدلول وراءها. وتستند هذه الدلالة ـ في حركة العقل الفكري للنظر والاستدلال ـ إلى العلوم الضرورية والتي اعتبرها المعتزلة من كمال العقل الذي هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس. وأول هذه الحركة الاستدلالية تنطلق من الضروريات التي أهمها: أن الفعل يتعلق بالفاعل، وأن ثمة أجساداً في العالم لا يقدر الإنسان على خلقها وإيجادها، فلا بد من فاعل لها مغاير لها وللإنسان معاً. ثانياً: إن هذه الأجسام لا تخلو من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والأعراض كافة. ثالثاً: هذه الأعراض محدثة لا يجوز عليها البقاء، وكل ما لا يخلو من الحدوث فهو محدث. هكذا ينتهي المستدل إلى إثبات حدوث العالم. رابعاً: لا يمكن لفاعل العالم أن يكون محدثاً وإلا كان مثل العالم، وبذلك تثبت صفة (القدم) لله عز وجل، بعد أن

ثبتت صفة (القدرة) بإحداث العالم ذاته. خامساً: يفضي تأمل العالم في علاقات جزئياته بعضها بالبعض، إلى إدراك التناسق والتوازن وانعدام التفاوت، وهذا يدل على إحكامه وعلى حكمة خالقه وعلمه، وهكذا تثبت صفة (العلم). ومن اجتماع صفات القدم والقدرة والعلم ينتهي المستدل أخيراً إلى إثبات صفة (الحياة)[49].

ويصوغ ابن رشد العلاقة بين العالم والبرهان (= الاستدلال المفضي إلى المعرفة اليقينية) صياغته المحكمة الكلية في «فصل المقال». إن الفلسفة في نظر ابن رشد ليست شيئاً «أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنْعتها وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم»[50]. العالم الذي ينتظم الموجودات كلها إذن ليس إلا دلالة على الصانع، وهو هذه من الزاوية علامة ـ أو سلسلة من العلامات ـ تتركز مهمة الفلسفة في فك شفرتها لاستنباط دلالتها. وهذه هي المقدمة الأولى في كتاب «فصل المقال»، وهي لا تختلف كثيراً عن أطروحة المعتزلة، بل لا تختلف عن القصور العام لمجمل تيارات الفكر الديني الكلاسيكي في عصور الازدهار التي انطلقت من القرآن الكريم نفسه والذي يطرح العالم بكل مفرداته الطبيعية الجامدة والحية من السموات إلى الأرضين وما بينهما بوصفه دلالة وعلامات (آيات) تدل عليه سبحانه وتعالى، كما أسلفنا.

وهذا ما يجعل الربط بين «المعرفة» و «القرآن» سهلاً ميسوراً، من حيث إن المعرفة الفلسفية هي تأمل الآيات في العالم بالبرهان، والمعرفة الدينية هي فهم «الآيات» اللغوية في القرآن. هكذا يمهد ابن رشد الأرض للخطاب الصوفي لابن عربي الذي جعل منه «العالم» نصاً مسطوراً في صفحة الوجود، ومن «القرآن» عالماً مسطوراً بين دفتي المصحف. لكن منظومة ابن رشد لا تلتقي مع منظومة ابن عربي إلا في جزئية دلالة القرآن على النظر في العالم والاعتبار الذي يؤوله ابن رشد بأنه

(49) انظر: «شرح الأصول الخمسة»، ص: 65-66.

(50) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، مصر، 1972 م، ص: 22.

النظر البرهاني. فإذا كانت الفلسفة ليست أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، فإن القرآن يحث على هذا النظر «في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى كمثل قوله ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً. ومثل قوله ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾ وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات. واعلم أن ممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرّفه إبراهيم عليه السلام، فقال تعالى: ﴿وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات الأرض﴾ الآية، وقال: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت﴾، وقال ﴿ويتفكرون في خلق السموات والأض﴾ إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى كثرة»(51).

هكذا يستطيع ابن رشد أن يدمج المعرفة البرهانية مطلباً في بنية النص، أي استطاع أن يجعل العلم البرهاني أحد المقاصد الأساسية. واستطاع بذلك أن يردم الفجوة بين «النقل» و «العقل» وبين «علوم العرب» و «علوم الأوائل»، أو ـ إذا شئنا استخدام لغة محمد عابد الجابري ومصطلحاته ـ استطاع أن يزيل الجفوة بين «البيان» و «البرهان»: «وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان كان من الأفضل أو الأمر الضروري لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدليّ والقياس الخطابيّ والقياس المغالطي، وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم أنواعه، وما منها قياس وما منها ليس بقياس، وذلك لا يمكن أيضاً أو يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تقدمت، أعني المقدمات وأنواعها، فقد يجب على المؤمن بالشرع المتمثل أمره بالنظر في الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل»(52).

هذه المعرفة بالبرهان ضرورية لأنها هي المعرفة التي تكشف شفرة العلامات في

---

(51) السابق، ص: 23.

(52) السابق، ص: 23-24.

العالم، وهذا الكشف ضروري بدوره لفهم القرآن. لا يكرر ابن رشد بنفس الحدة تلك الأسبقية التي حرص المعتزلة على تأكيدها، أعني أسبقية المعرفة على المعرفة الدينية بحيث لا تستقيم الثانية إلا على أساس الأولى. لكنه في حديثه عن التأويل يعرّفه بأنه «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء شبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[53]. وهو التعريف نفسه الذي يحرص عليه المعتزلة، ويقصرون التأويل عليه. واتفاق ابن رشد مع المعتزلة في جعل «المجاز» وسيلة التأويل الأساسية يبرز لنا اتفاقه معهم كذلك. وإن بطريقة ضمنية ـ في جعل «المعرفة العقلية» أساساً ضرورياً ـ للمعرفة الدينية لا تستقيم الأخيرة دون الأولى ولا تصح إلا بها. والمقدمة الأولى التي ينبني عليها هذا البناء يصوغها ابن رشد على النحو التالي: «وإذا كانت هذه الشرائع حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»[54].

والذي يجعل من «التأويل» ضرورة لا غنى عنها أن الخطاب الشرعي خطاب موجه للناس كافة، على اختلاف مشاربهم وقدراتهم الذهنية وطاقاتهم العقلية «فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك. ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية: وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل إنسان إلا من يجحدها عناداً بلسانه أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لاغفاله ذلك من نفسه. ولذلك خُصّ عليه الصلاة والسلام بالبعث إلى الأحمر والأسود، أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى، وذلك صريح في قوله تعالى: ﴿ادع إلى

---

(53) السابق، ص: 32.

(54) السابق، ص: 31-32.

سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾»[55]. هذه الطبيعة «الشمولية» للخطاب من جهة تعددية آفاق المخاطبين هي التي تجعل التأويل المجازي ضرورة، من حيث إنه الوسيلة المثلى للمحافظة على «انفتاح» الخطاب من جهة، وللمحافظة على «درء التعارض» مع «البرهان» من جهة أخرى، لأن «البرهان» هو المعرفة اليقينية التي تتجاوز المتغيّر إلى الثابت والحسي إلى العقلي، وتتعلق بالجوهر لا بالأعراض.

من هنا يكون «البرهان» هو الحقيقة التي لا تجوز مخالفتها، وكل ما ورد مخالفاً للحقيقة البرهانية لا بد من رده بالتأويل إلى تلك الحقيقة: «ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهرالشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرّبه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول. بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد. ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المأوّل منها من غير المأوّل»[56].

هكذا ينتهي ابن رشد إلى أن «البرهان» ـ الذي هو معرفة العالم بقوانين العلم الفلسفي ـ أساسي وضروري لمعرفة الدين والشرع. وينتهي كذلك إلى أن ما ظاهره في الخطاب الشرعي مخالف للبرهان لا بد أن يقبل التأويل، بشرط تصفّح الخطاب كله بكل أجزائه وتفاصيله. وهذا معناه أن كليات المعرفة الدنيوية تجد تعبيرها في كليات المعرفة الشرعية والدينية، فالحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له. وهكذا يتفق ابن رشد مع المعتزلة رغم نقده أحياناً لهم في سياق نقده لعلم الكلام بصفة عامة لاعتماده على الأقاويل الجدلية لا البرهانية. لكن يقبى لابن رشد إضافة هامة

---

(55) السابق، ص: 31.

(56) السابق، ص: 33.

تتمثل في دفاعه عن «المعرفة الحقة» بصرف النظر عن مصدرها، بل وبصرف النظر عن عقائد المنتجين لها. كان ابن رشد في الحقيقة بصدد من الهجوم الذي شنّه الفقهاء على الفلسفة والفلاسفة معتمدين على حجتين: الأولى أن الفلسفة والمنطق ليست من علوم العرب، بل هي من علوم اليونان الأوائل الوثنيين الملاحدة، فهي تحمل بصمات وثنيتهم وإلحادهم. الحجة الثانية أن تعاطي المنطق والفلسفة يفضي إلى التشكيك في العقيدة السمحة الواضحة التي لا تحتاج إلى براهين المناطقة وأدلة الفلاسفة.

في دحض الحجة الأولى يقرر ابن رشد مبدأين هامين: الأول منهما أن المعرفة ومناهجها ليست مما يجب الحرص على عدم اجتلابه من مصادره الأولى السابقة مهما كانت موغلة في القدم، إذ لا بد من متابعة المتأخر للمتقدم فيما أنجزه. المبدأ الثاني: إن مناهج المعرفة وأدواتها ووسائلها ـ يقصد المنطق والبراهين ـ مما لا علاقة له بالجنس أو الدين، ما دامت مكتملة فيها شروط الصحة من حيث هي أدوات ووسائل: «وإذ تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي فبين أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به، فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداءً على جميع ما يحتاج إليه من ذلك، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي بل معرفة القياس العقلي أحرى بذلك. وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملّة؛ فإن الآلة التي تصبح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملّة الإسلام. وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم

فننظر إلى ما قالوه من ذلك، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه»[57].

وفي دحض الحجة الثانية ـ حجة ما تؤدي إليه الفلسفة من تشكيك في العقائد ـ يؤكد ابن رشد أن الجمع بين «ذكاء الفطرة» و «العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية» من أهم مؤهلات من يتصدى للنظر الفلسفي ليكون أهلاً له. وهي الشروط نفسها التي وضعها الفقهاء للراوي في علم الحديث النبوي ـ الضبط والعدالة ـ مع تبديل معيار «الضبط» ـ الذي يعني مجرد الحفظ وقوة الذاكرة ـ بمعيار «ذكاء الفطرة» الذي يقترب من حدود مفهوم «الدراية» عند الفقهاء. لكن الحجة المضادة التي ينسف بها حجة الفقهاء أن «الغواية» و «الانحراف» في مجال المعرفة توجد في كل المجالات المعرفية، أي أنها ليست وقفاً على المعرفة الفلسفية. ومعنى ذلك أنها من «عوارض» العلم التي لا يجب أن تؤدي إلى إلغائه جوهرياً ـ سداً للذرائع، وإلا كان من يمنع الناس عن شرب الماء لأن ثمة من شرق به فمات محقاً في هذا المنع. وفي هذا السجال يكاد ابن رشد يلغي تماماً مبدءاً فقهياً أثيراً هو «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح» ليقلبه جاعلاً «جلب المصالح أهم من درء المفاسد» خاصة إذا كانت عارضة.

يقول ابن رشد: «فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وأن من نهي عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها.. فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبُعد عن الله تعالى. وليس يلزم من أنه إن غوى غاوٍ بالنظر فيها وزلّ زالٌّ ـ إما من قبل نقص فطرته وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه، أو أنه لم يجد معلِّماً يرشده إلى فهم ما فيها، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها.. أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها؛ فإن

(57) السابق، ص: 25-26.

هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات. وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته أن يترك لمكان مضرّة موجودة فيه بالعرض.. بل نقول إن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها ـ من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلّوا من قبل نظرهم فيها ـ مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات لأن قوماً شرقوا به فماتوا، فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش ذاتي وضروري. وهذا الذي عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر الصنائع، فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلة تورّعه وخوضه في الدنيا، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم، وصناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية، فإذاً لا يبعد أن يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية ما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العلمية»[58].

يمكن القول بعد هذا التحليل للمفاهيم الاعتزالية والرشدية إن معرفة العالم ـ سواء بالاستدلال العقلي البرهاني أو بمناهج العلم المعاصر وتقنياته ـ مدخل أساسي وجوهري لفهم الكلام الإلهي، وذلك على أساس أن الكلام الإلهي لا يقع دلالة إلا تأسيساً على الدلالة الذاتية للموجودات التي خلقها الله وبثها في العالم. تأتي بعد مرجعية المعرفة الدنيوية مرجعية اللغة بما أن اللغة نظام رمزي تشير إلى العالم من جهة، وبما أنها شفرة الرسالة الإلهية الكلامية من جهة أخرى. وبعبارة أخرى ترتبط شفرة النظام اللغوي بمرجعية العالم الذي تشير إليه، وبما أن الكلام الإلهي يعتمد شفرة النظام اللغوي، فمرجعية العالم هيْ الأساس الجوهري في فهم الكلام واستنباط دلالته. من هنا يصبح التعارض بين «العلم» و «الدين» ـ كما التعارض بين «البرهان» و «القرآن» أو الخطاب الإلهي جملة ـ محض وهم ناتج إما عن قصور في فهم دلالة الخطاب، أو عن عجز عن «التأويل» الذي يحتاج ـ كما قال ابن رشد ـ إلى تصفّح كل جزئيات الخطاب الإلهي تصفحاً دقيقاً.

(58) السابق، ص: 28-30.

هكذا أدرك علماء المسلمين ـ على اختلاف اتجاهاتهم ومجالات اهتمامهم المعرفية ـ أن ثمة علاقة تفاعل دلالي بين «العالم» و «النص» لا يمكن تجاهلها. كذلك اتفقوا جميعاً على أن كون العالم علامات وآيات إنما هو أمر انبثق عن النص القرآني الذي وجّهه العقل الإنساني هذه الوجهة. فإذا «سمع» الإنسان آيات القرآن «أبصر» آيات الكون فتفكّر وتدبّر وازدجر، ثم يحيله التفكر والتدبر في آيات الكون إلى «فهم» آيات القرآن. هذا الفهم يؤدي إلى «ازدجار» عن الشرك والمعاصي والدخول في «الطاعة» بعد «الإيمان».

لذلك ينصرف الدال «آية» كذلك للدلالة على «الأحكام» و «التشريعات» و «الحدود» التي شرعها الله في القرآن. ومن المحتمل أن تكون هذه الدلالة من الدلالات التي أحدثها القرآن، خاصة في المرحلة المدينية، وأضافها على الدلالات الأصلية للكلمة، أي في سياق اللغة قبل القرآن. ومما يعزز هذا الافتراض أن سورة «النور» وهي سورة مدينية تبدأ بالحديث عن نفسها، أي يحيل النص إلى نفسه: ﴿سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات لعلكم تذكرون﴾، وذلك عن طريق ضمير المتكلم الذي «أنزل» الآيات و «فرض» السورة. والسورة بعد ذلك مليئة بالأحكام والحدود والتشريعات يتخللها نص آثار كثيراً من الشروح والتعليقات، وانفتحت به آفاق عرفانية حتى صار نصاً مركزياً من أفق الروحانية الإسلامية، وذلك هو قوله تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور، يهدي الله لنوره من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم﴾ [الآية: 35][59].

ومن المؤكد أن هذه الدلالة ـ الآيات بمعنى الأحكام ـ لا تنفك عن دلالة «الآية» بمعنى «الوحدة النصية». ومن المحتمل أن كلتا الدلالتين منبثقة عن دلالة

(59) لعل من أهم ما كتب تأويلاً لهذه الآية من منظور عرفاني، رسالة «مشكاة الأنوار» لأبي حامد الغزالي، تحقيق: أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القهر، 1383 هـ ـ 1964 م.

«الآية» بمعنى العلاقة. هذا على الأقل ما يستنبط من كلام الطبري الذي يقول إن الوحدة من القرآن سميت آية «لأنها علامة يعرف بها تمام ما قبلها وابتداؤها كالآية التي تكون دلالة على الشيء يستدل بها عليه». وقد لاحظنا في تحليلنا للآيات الكونية ولمعجزات الأنبياء أنها توصف أحياناً بأنها آيات «مبصرة»، ربما لأنها تخاطب البَصَر أساساً بوصفها علامات حسية. ولكن «الآيات» القرآنية توصف عادة بأنها مبينة أو بيِّنة، بمعنى أنها «علامات واضحات دالات على نبوة محمد ﷺ»(60).

والدليل على ذلك أيضاً أن الدال «آية» يمكن أن يشير إلى «الحد» في علاقة تبادل المواقع، كما في قوله تعالى في سورة «البقرة» [الآية: 187] في سياق أحكام الصيام: ﴿تلك حدود الله فلا تقربوها، كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون﴾ حيث يدل استبدال الدال «آيات» بالدال «حدود» على أنهما يعتمدان على بؤرة دلالية مشتركة. ويمكن أن نلاحظ أن الفرق بين الآيات/النصوص، والآيات/الأحكام أن الأولى بينة بينما الثانية في حالة «تبيين» بدلالة صيغة الفعل المضارع «يبين».

وفي سياق آخر في السورة نفسها ، يتم تعداد أحكام الطلاق التي توصف بأنها: ﴿حدود الله يبينها لقوم يعلمون﴾ [الآية: 230] ثم ينهي النص عن اتخاذ هذه الأحكام والتشريعات هزواً ويحذر من السخرية منها: ﴿ولا تتخذوا آيات الله هزواً﴾ [231]. هكذا تكون السخرية في «الأحكام» هزواً بالآيات التي يبينها الله، كما أن بيان الآيات هو «فرض» الأحكام والتشريعات. إن آيات القرآن المتضمنة للأحكام والتشريعات «بيان»، لأنها علامات لغوية تستمد بيانيتها من كون القرآن كله ﴿بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين﴾ [آل عمران: 138]، كما تستمدها من حقيقة أن «الكتاب» نزل على النبي ﷺ ﴿تبياناً لكل شيء﴾ [النحل: 86]، والتي يجب أن تفهم سياقياً على أساس أن «كل شيء» هي الأحكام والتشريعات والمواعظ والحكم، التي يدخل في نطاقها كون العالم علامة.

---

(60) الطبري: جامع البيان (شاكر)، المجلد الأول، ص: 106، والمجلد الثاني، الصفحات: 397، 353.

هكذا يكون الهدف والغاية القصوى من اللغة الدينية ـ التي تحيل العالم إلى علامة ـ تحويل اللغة الأصل إلى علامات عن طريق عملية السمطقة، وذلك في محاولة لامتلاك وعي المتلقي وارتهانه في أسر تلك اللغة من أجل طاعة العلامات، الحدود. ولذلك تكون الإحالة دائماً إلى «التفكر» و «التذكر» و «التعقل» وصولاً إلى «الشكر» أو «التقوى»، حيث يمثل «الشكر» سبيل الطاعة، وتمثل «التقوى» درء الخوف.

هذا الترابط الدلالي بين الآيات/العلامات والعلامات/الأحكام ترابط يمكن تلمسه على مستوى النص كله، حيث تكون الطاعة والدخول في دائرة «الإيمان» ـ في الأصل اللغوي تعني «الأمان»الذي هو ضد الخوف ـ هي الهدف الأساسي والغاية. أو بعبارة أخرى يبدأ النص القرآني من دلالة الآية/العلامة في اللغة، ومن خلال تلك الإضافات الدلالية ينفتح الدال «آية» ليستوعب الأحكام والتشريعات والنصوص. ثم تتحول تلك الدلالات المضافة إلى أن تكون هي الدلالة «المركز» في عملية قلب وإقصاء للدلالة اللغوية في الهامش. وكما كانت اللغة في دلالتها على العالم تحتل مركز الأصل، أصبحت في موقع «الهامش» بالنسبة للغة الدينية التي حولت دلالتها إلى نسق فرعي في بنائها الدلالي.

إن «التعقل» و «التفكير» و «التذكير» وسائل لغاية واحدة هي إدراك المطلق في وحدته، وتوظيف هذه الإدراك للطاعة المتمثلة في «الشكر» و «التقوى». وهذا التوظيف للآيات/العلامات يُقَلِّل من شأن العلامة في ذاتها إلى حد كبير. ولعل هذا الفهم هو الذي ساد وسيطر في العصور المتأخرة خلافاً لعصور الازدهار والحيوية حيث كان «العالم» كما رأينا يمثل العلامات المرجعية، كما كان فهمه وتأويله، بالبرهان والاستدلال، يمثل مدخلاً لفهم الآيات/الأحكام. يمثل فهم العصور المتأخرة الإمام جلال الدين السيوطي (ت: 910) والذي يتوقف أمام دلالة بعض الفواصل القرآنية بتحليل لا يخلو من أهمية في سياق هذه الدراسة.

يقارن السيوطي بين الفواصل في سورة «النحل» ـ التي حللناها في الفقرة الخامسة وبين الفواصل التي وردت في سياق بعض آيات التحريم: ﴿قل تعالوا أتل

ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحسانا ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق، ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون. ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا تكلف نفس إلا وسعها، وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون. وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾. [الأنعام: 151-153]. ويلاحظ أن الفواصل هي في الآية الأولى: ﴿لعلكم تعقلون﴾، وفي الآية الثانية ﴿لعلكم تذكّرون﴾ وفي الثالثة ﴿لعلكم تتقون﴾، بينما المقاطع في سورة «النحل» هي: ﴿إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون﴾ [الآية: 11] و ﴿إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ [12]، و ﴿إن في ذلك لآية لقوم يذكرون﴾ [13] و ﴿لعلكم تشكرون﴾ [14].

إن السياقين فيما يرى السيوطي مختلفان، فسياق سورة «الأنعام» الآيات/الأحكام وسياق سورة «النحل» الآيات الكونية، ومع ذلك اتفقت الفواصل إلى حد كبير، والاختلاف كذلك لا يخلو من دلالة، فآيات سورة «النحل» تبدأ بالتفكّر المفضي إلى التعقل، بينما تبدأ آيات سورة «الأنعام» بالتعقل. والسبب في ذلك أن فعل «التفكّر» يرتبط بعملية حل شفرة العلامات الكونية، وهو الفعل الذي يفضي إلى المعرفة التي تستقر في «العقل»، أو التي يمسك بها الدماغ كما يمسك «العقال» الناقة فلا تضيع في الصحراء. والخلاف بين «تتقون» و «تشكرون» سبق أن بينا أنه ليس خلافاً في الحقيقة، فالاتقاء منبعه الخوف من العقاب، والشكر منبعه تجاوز حالة الخوف، فهو «اتقاء» إيجابي إن صحت العبارة.

يتوقف السيوطي عند دلالة «التفكّر» فيكشف عن غاية المعرفة التي لا يصح أن تتوقف عند العلل المباشرة للظواهر الطبيعية، لأن القرآن يحضّ دائماً على تجاوز العلل المباشرة إلى الفاعل الأول سبحانه وتعالى. يقول: «ولما كان هنا مظنة سؤال: وهو أنه لم لا يجوز أن يكون المؤثر فيه ـ (إنبات النبات من الزرع والنخيل والأعناب والزيتون) ـ طبائع الفصول وحركات الشمس والقمر، وكان الدليل لا يتم

إلا بالجواب عن هذا السؤال كان مجال التفكر والنظر والتأمل باقياً». وهذا المجال المفتوح للتأمل والتفكّر والنظر لا يظل مفتوحاً تاركاً للعقل الإنساني الحركة وصولاً إلى الجواب، بل يصر السيوطي على أن قوله تعالى بعد ذلك: ﴿وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره﴾ هو الذي يجيب عن هذا التساؤل تاركاً للإنسان «التعقل». يقول السيوطي: «فأجاب تعالى عنه من وجهين: أحدهما أن تغيرات العالم السفلي مربوطة بأحوال حركات الأفلاك، فتلك الحركات كيف حصلت، فإن كان حصولها بسبب أفلاك أخرى لزم التسلسل، وإن كان من الخالق الحكيم فذاك إقرار بوجود الإله تعالى.. فجعل مقطع هذه الآية العقل، وكأنه قيل: إن كنت عاقلاً فاعلم أن التسلسل باطل، فوجب انتهاء الحركات إلى حركة يكون موجدها غير متحرك وهو الإله القادر المختار»[61].

وقبل أن نتحرك مع السيوطي إلى الوجه الثاني من الإجابة عن السؤال الذي أثاره يهمنا أن نلاحظ أن مفهوم «نفي التسلسل» الذي يعتمد عليه السيوطي لفك الارتباط بين الظواهر الطبيعية وصولاً إلى «العلة الأُولى» مفهوم مُشتدعى من نسق الرؤية الأشعرية للعالم، وهي الرؤية التي فكّكت الظواهر ومزّقت العلاقات بينها حفاظاً ـ فيما تصور أصحاب هذه الرؤية ـ على مفهوم «الخلق المستمر». وليس هنا مجال شرح هذه الرؤية ولا مجال نقدها، ويكفي الإشارة إلى أنها رؤية نقيضة لرؤى أخرى لم تجد حرجاً في سياق الفكر الإسلامي من الحفاظ على علاقات «العلية» بين الظواهر دون الإخلال بقدرة الذات الإلهية المطلقة.

في الوجه الثاني من الإجابة عن السؤال يتحرك السيوطي إلى مجال دلالة «التذكّر» على أرض نفي أي تأثير لعناصر الطبيعة في بعضها البعض: «والثاني: أن نسبة الكواكب والطبائع إلى جميع أجزاء الورقة الواحدة والحبّة الواحدة واحدة، ثم إنا نرى الورقة الواحدة من الورد أحد وجهيها في غاية الحمرة والآخر في غاية السواد، فلو كان المؤثر موجباً بالذات لامتنع حصول هذا التفاوت في الآثار، فعلمنا

(61) الإتقان في علوم القرآن، النوع التاسع والخمسون: من فواصل الآي: ص: 129-130.

أن المؤثر قادر مختار، وهذا هو المراد من قوله ـ ﴿وما ذرأ لكم في الأرض مختلفاً ألوانه إن في ذلك لآية لقوم يذّكرون﴾ كأنه قيل: اذكر ما ترسخ من عقلك أن الواجب بالذات والطبع لا يختلف تأثيره فإذا نظرت حصول هذا الاختلاف علمت أن المؤثر ليس هو الطبائع بل الفاعل المختار، فلهذا جعل مقطع الآية التذكر»[62].

وكما أن مفهوم «نفي التسلسل» يعتمد على الرؤية التشتيتية للعالم وظواهره، كذلك نجد أن مفهوم «الطبائع» يعتمد على فهم استاتيكي لقوانين الطبيعة، فهم يتصور أن لكل مؤثر أثراً واحداً لا يفارقه وحين يجتمع المفهومان لا يمكن إدراك إمكانية أن يتفاعل أكثر من مؤثر في ظاهرة واحدة، لذلك يستند السيوطي إلى قانون منطقي صوري فحواه أن اختلاف أشكال الظاهرة الواحدة وتعدد ألوانها لا بد أن يرتد إلى فاعل بالإرادة والاختيار، لأن الفاعل الطبيعي ـ أو المؤثر بالأحرى ـ ليس له سوى أثر واحد متكرر بالطبيعة. لذلك تحيل الآية الأخيرة فيما يرى السيوطي المتلقي إلى تذكر هذا القانون الصوري وكأنه قانون علمي حتمي.

من خلال هذا الشرح الذي يقدمه السيوطي يصبح النص شارحاً لذاته منتجاً لدلالته دون حاجة إلى معرفة خارجية. والواقع أن السيوطي يدمج معرفته التراثية، المعرفة الكلامية الأشعرية، في بنية النص ويجعلها منطوقة داخله وكأن النص يتضمنها تضمناً طبيعياً، بحيث يتحتم على القارىء أن يأخذها مأخذ التسليم. هذا عن «التفكر» و «التعقل» و «التذكر» في سياق الآيات الكونية، فماذا عن «التعقل» و «التذكر» و «التقوى» في سياق الأحكام والتشريعات؟ لم يتوقف السيوطي عند دلالة «الشكر» في سياق الآيات الكونية وإن كان قد توقف عند دلالة «التقوى» في الأحكام والتشريعات.

حين توقف عند «التقوى» ربطها بأمر الله باتباع الطريق المستقيم والنهي عن اتباع السبل الأخرى التي تبعد الإنسان عن «طريق الله» ـ الذي هو طريق المؤمنين، أي جماعة الأمان ـ وذلك على النحو التالي: «وأما الثالثة فلأن ترك اتباع شرائع الله

---

(62) السابق، ص: 130.

الدينية مؤد إلى غضبه وإلى عقابه، فحسن ـ لعلكم تتقون ـ أي عقاب الله بسببه». والتقوى كما سبقت الإشارة توازي «الشكر» المطلوب في سياق تعداد النعم: ﴿وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾ [النحل: 14]. وهو شكر لا يتعلق بمحتوى هذه الآية وحدها، بل يتعلق بالنعم والآيات المعدودة قبل ذلك في سياق السورة. إن الشكر الذي يمثل الجانب الإيجابي للتقوى.

وإذا كان «التعقل» في سياق الآيات الكونية فعلاً ناتجاً عن التفكر وصولاً إلى الإله القادر المختار، فإن «التعقل» في سياق النواهي هو نقيض تغلّب الهوى والشهوة: «لأن الإشراك بالله لعدم استكمال العقل الدّال على توحيده وعظمته، وكذلك عقوق الوالدين لا يقتضيه العقل لسبق إحسانهما إلى الولد بكل طريق، وكذلك قتل الأولاد بالوأد من الإملاق مع وجود الرازق الحي الكريم»، كذلك إتيان الفواحش لا يقتضيه عقل، وكذا قتل النفس لغيظ أو غضب في القاتل فحسن بعد ذلك يعقلون». وما أسهل أن يكون «التذكر» في الآية الثانية متعلقاً بما ورد فيها من نهي متعلق «بالحقوق المالية والقولية، فإن من علم أن له أيتاماً يخلفهم من بعده لا يليق به أن يعامل أيتام غيره إلا بما يحب أن يُعامل به أيتامه، ومن يكيل أو يزن أو يشهد لغيره لو كان ذلك الأمر له لم يحب أن يكون فيه خيانة ولا نجس، وكذلك من وعد لو وُعِد لم يحب أن يخلف، ومن أحب ذلك عامل الناس به ليعاملوه بمثله، فترك ذلك إنما يكون لغفلة عن تدبر ذلك وتأمله، فلذلك ناسب الختم بقوله لعلكم تذكرون»[63].

هذا التوازي بين فواصل الآيات الدالة على العلامات الكونية وبين تلك الدالة على الأحكام والتشريعات يعزز استنباطنا أن النظر في العلامات «تفكّر» ـ حل شفرة ـ يفضي إلى المعرفة/العلم ـ التعقل ـ الذي يقود بالضرورة إلى الطاعة والإذعان والتسليم بالشكر والتقوى. ولايكون الشكر والتقوى إلا بالانصياع للأحكام

---

(63) السابق نفسه.

والتشريعات. تلك هي غاية اللغة الدينية، التي وظفت العالم في نسقها الدلالي من خلال تطويع اللغة الأصل الدالة على مفردات هذا العالم داخل بنيتها الخاصة. يبقى السؤال أمام الوعي الإصلاحي الراهن: هل يتفكّر في العلامات ذاتها منتجاً للعلم والمعرفة ومشاركاً في صنع الحضارة كما فعل الأسلاف، أم يكتفي بالدلالة ملقياً بالعلامة في سلة الإهمال؟! وفي هذا الاختيار الأخير يكمن الخطر، لأن الدلالة التي سيكتفي بها ستكون الدلالة الهزيلة الفقيرة التي أنتجها الوعي الإسلامي منذ عشرة قرون.

فهرس المحتويات

* **النص، السلطة، الحقيقة**

الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة

* تأليف: **نصر حامد أبو زيد**

* الطبعة الأولى، 1995

* الناشر: **المركز الثقافي العربي**.

العنوان:

□ **الدار البيضاء/** • 42 الشارع الملكي (الأحباس) * فاكس /305726/ * هاتف/ 303339 - 307651/.

• 28 شارع 2 مارس * هاتف /271753 - 276838/ * ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ **بيروت/** الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.

* ص.ب/ 113-5158/ * هاتف/ 352826 - 343701/ * فاكس/00961-1-343701/.

د. نصر حامد أبو زيد

النّص، السلطة، الحقيقة

الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة

المركز الثقافي العربي

مقدمة

يضم هذا الكتاب مجموعة من الدرسات التي كتبت ونشرت في الفترة من عام ١٩٩٠ حتى الآن، وذلك باستثناء فصل «اللغة الدينية: العالم بوصفه علامة»، والذي ينشر في هذا الكتاب لأول مرة. ومن الجدير بالذكر أن «التمهيد» الذي يتصدَّر فصول الكتاب يعد إلى حد كبير دراسة جديدة، من حيث أنه يقدم قراءة نقدية لخطاب النهضة، خاصة من جهة قراءة هذا الخطاب للتراث العربي الاسلامي في بعده الديني. وقد كشفت هذه الدراسة حقيقة أن خطاب النهضة العربي كان مسكونا بخطاب الآخر الأوروبي في بنيته، ذلك أن الأسئلة والإشكاليات التي انشغل بها خطاب النهضة كانت مطروحة عليه من خارجه، أي من الخطاب الأوروبي. ويعتبر هذا الوضع الناتج عن مسكونية خطاب الآخر في خطاب النهضة مسؤولاً إلى حد كبير عن القراءة التلفيقية الموجهة إيديولوجيا، والتي أنتجها خطاب النهضة عن التراث العربي الإسلامي. هذا بالإضافة إلى أن هذا الوضع الملتبس ساهم بدوره في تغييب كثير من الأسئلة، بل في تحريمها، خاصة تلك الأسئلة التي تتناول طبيعة الخطاب الإلهي ودلالاته.

كان هذا التمهيد ضرورياً من أجل الانتقال إلى إثارة بعض الأسئلة التي غابت في خطاب النهضة. لذلك يتناول الفصل الأول «التاريخية ـ المفهوم الملتبس»(*) أول تلك الأسئلة فيحاول تأسيس تاريخية النصّ الديني فلسفياً وعقيدياً ولغوياً، كاشفاً عن الطبيعة الإيديولوجية لتصور «الأزلية»، ومبرزاً تاريخيته عن طريق تفكيك بنيته المفهومية التي استقرت في الوعي الديني. حتى اتخذت شكل «العقيدة» المنزلة. وفي هذا التفكيك يكشف التحليل طبيعة نسق خطابي فرضته آليات القهر السياسي والاجتماعي بوصفه «الحقيقة المطلقة» التي يعد الاقتراب

(*) قصدت وضعه في هذا الكتاب رغم نشره سابقاً، لأهميته في سياق الكتاب، ولأهمية الأسئلة التي يطرحها.

منها بالنقد أو التحليل كفرا وإلحاداً وهرطقة. إن استدعاء مفهوم «خلق القرآن» الاعتزالي في هذا السياق استدعاء يهدف إلى الكشف عن الطبيعة الزمنية لخطاب «القدم» والأزلية، بما يتضمنه هذا الخطاب الأخير من تصورات أسطورية تجاوزها الوعي الإسلامي ذاته في ذلك الزمن نفسه.

وكان من الطبيعي بعد تأسيس «التاريخية» في بنية الخطاب الإلهي ودلالته، أن يتحرك الفصل الثاني لكشف بنية القراءات الإيديولوجية للنصّ الديني، ويبين اعتمادها بشكل جوهري على انتزاع النصّ من سياقه التاريخي/الثقافي/اللغوي. وإذا كان هذا الفصل في جانبه النظري التأسيسي قد توقف عند المستويات العامة جداً لمفهوم «السياق»، والتي تبدأ بالسياق الثقافي وتنتهي بسياق «القراءة»، فإن محاولة إبراز علاقات التشابه، وكذلك علاقات المخالفة، بين القرآن والنصوص غير الدينية هي التي فرضت الوقوف عند هذه المستويات.

يتحرك الفصل الثالث، وكذلك الفصل الرابع، تاريخياً إلى الماضي، وذلك بهدف الكشف عن «جذور» التأويل الإيديولوجي المعاصر في بنية بعض التأويلات التراثية التي أهدرت بدورها مستويات السياق في الخطاب الإلهي، أي أهدرت تاريخيته، ويتناول مفهومي «النص والتأويل» بوصفهما مفهومين ثقافيين «تاريخيين» لهما حضور في ثقافة ما قبل الإسلام. هذا الحضور ظل محايثا لبنية المفهومين ودلالتيهما في الثقافة الإسلامية. لكن بعض الخطابات المعاصرة تحاول إهالة التراب على تلك الدلالات، وذلك بإسقاط الدلالات المعاصرة على الاستخدام التراثي، سعياً لتعميق دلالات تؤسس الخطاب الإلهي كخطاب مفارق لسياقه وواقعه، بل ومفارقا للغته.

أما الفصل الرابع: «إشكالية المجاز: النزاع حول الحقيقة» فيتناول بالتحليل آليات التأويل المجازي للقرآن في الفكر العربي الإسلامي. والتركيز على إشكالية «المجاز» في هذا الفصل نابع من «الاتفاق» الصريح والمعلن بين كل فرق الفكر الإسلامي واتجاهاته الكلامية والفلسفية على أن «المجاز» هو أداة التأويل الأساسية على قانون اللغة العربية. لكن الصراع الفكري الاجتماعي، والذي عبر عن نفسه دائماً في الاستناد إلى مرجعية النصوص الدينية من خلال آلية «التأويل»، خاض معاركه أيضاً حول مفهوم «المجاز» بوصفه سلاح التأويل الأساسي. وقد كشف التحليل في هذا الفصل عن وجود نسقين شبه متعارضين: نسق يبدأ من «العالم» و «الإنسان» فيرى اللغة الدينية مجازا إذا تعارضت في دلالتها مع بنية العالم والإنسان، وهو مبدأ «قياس الغائب على الشاهد». والنسق الآخر يرى اللغة الدينية هي الأصل،

بينما يقع «المجاز» في اللغة الإنسانية الدالة على كل من «العالم» و «الإنسان». وهذا الصراع ينكشف في التحليل الأخير عن صراع حول «الحقيقة» وأين تستكن، هل هي خارج العالم ومن ثم تستعصى على الوعي الإنساني، أم هي قارة في بنية العالم وقابلة من ثم للاكتشاف من خلال وعي الإنسان ولغته؟ ومن البديهي أن تصور «الحقيقة» خارج العالم، وفي لغة النص الحرفية، تصور يفضي إلى «تغريب» الإنسان في العالم، والذي تم ارتهانه إيديولوجيا كنسق جزئي من بنية حقيقة متخارجة عنه تخارجاً تاماً.

يأتي بعد ذلك الفصل الخامس والأخير عن: «اللغة الدينية: العالم بوصفه علامة»، لكي يقدم محاولة للقراءة التي تعيد زرع النص في سياقه بمستويات السياق المتعددة والمركبة. تنطلق هذه القراءة من فرضية مفادها أن اللغة الدينية نسق من النظام اللغوي، لكنه النسق الذي يحاول أن يفرض هيمنته وسيطرته على النظام اللغوي. وتتم هذه الهيمنة والسيطرة من خلال عملية إعادة بناء دلالة العلامات اللغوية في نظام اللغة الأساسي، حيث يتم تحويل تلك العلامات في نسق العلامات اللغوية إلى نسق العلامات السميولوجية (أو السميوطيقية). وبعبارة أخرى تقدم اللغة الدينية من خلال عملية التحويل تلك ـ ويطلق عليها مصطلح السمطقة Semiosis ـ بالاستيلاء على اللغة الأساسية والاستحواذ عليها. والاستيلاء على اللغة يعني الاستيلاء على «العالم» الذي تنظّمه اللغة من خلال نظامها العلاماتي، وهذا يفضي بدوره إلى الاستيلاء على «الإنسان» عن طريق امتلاك وعيه بآليات التحويل المشار إليها. وهذا يكشف عن وظيفة اللغة الدينية في الاستحواذ على الإنسان وامتلاكه لكي يندمج داخل دائرة نظام «الإيمان» و «الجماعة» الذي تسعى اللغة الدينية إلى تأسيسهما.

هذه هي فصول الكتاب الخمسة، والتمهيد الذي يتصدرها، وهي فصول تتناول موضوعاً واحداً من زوايا مختلفة. هذا الموضوع هو: قراءة التراث الفكري الديني في الثقافة العربية الإسلامية قراءة تحليلية تفكيكية. ولما كان هذا التراث الفكري الديني الذي يستمد مرجعيته الأساسية والأصلية من النصّ الديني الإسلامي، ويُعَدّ من ثم قراءات له، فإن إشكاليات قراءة النصّ الديني وتأويله تعد إشكاليات جوهرية «تأسيسية» لكثير من إشكاليات القراءة التي يطرحها التراث من ذاته، فضلاً عن إشكاليات قراءة هذا التراث وتأويله.

يتضافر مع وحدة «الموضوع» وحدة «المنهج» في هذه الفصول، بل إن وحدة المنهجج تعد قاعدة تأسيس وحدة الموضوع المشار إليها. والمنهج الموظف هنا هو منهج تحليل الخطاب، وإن كانت إجراءات التحليل تعتمد إلى حد كبير على طبيعة «الخطاب» موضوع

التحليل، ذلك أن كل نمط من أنماط الخطاب له من حيث هو خطاب، خصوصيته التي تستوجب تنشيط فعاليات إجرائية خاصة، قد لا تكون ناجعة بذاتها في تحليل نمط آخر، والمنهج هنا ـ في كليته ـ ينطلق من حقيقة أن قراءة «التراث» وقراءة «النصّ» الديني تتجلى في شكل «خطابات» تستوجب التحليل من أجل الكشف عن الدلالات الصريحة ـ وكذلك المضمرة ـ في الخطاب، سواء على مستوى «المنطوق» أو على مستوى «المفهوم» وصولاً إلى تحليل «بنية» الخطاب أسلوبياً وسردياً. ولكل خطاب «سياق» يمثل جزءاً من بنية دلالته، سواء كان هذا «السياق» خطاباً أو خطابات أخرى، أو كان سياقاً «مساجلة» دينية أو سياسية...إلخ. ولا يتوقف منهج تحليل الخطاب عند مستوى اكتشاف الدلالة اللغوية أو السردية والسياقية، لأن بعض الخطابات توظف دلالات سميولوجية تحتاج للتحليل والكشف عن بنيتها.

لذلك يعتمد منهج تحليل الخطاب على الإفادة من «السميولوجيا» و «الهرمنيوطيقا»، بالإضافة إلى اعتماده على «الألسنية» و «الأسلوبية» و «علم السرد». ولا يقوم هذا الاعتماد على توظيف حرفي لمقولات تلك العلوم وقواعدها المنهجية، بقدر ما يحاول الانطلاق كذلك من قراءة معاصرة للإنجازات التراثية في علوم اللغة والبلاغة، خاصة تلك الإنجازات ذات الطابع المتقدم، والتي تطرح بذوراً تسمح لنا بتأسيس إنجازات العلوم الحديثة تأسيساً ثقافياً عربياً.

وثمة قاعدتان أساسيتان يحسن الإشارة إليهما في منهج تحليل الخطاب، وذلك لأهميتهما في تحديد طبيعة «الاجراءات» التحليلة المستخدمة في هذا الكتاب. القاعدة الأولى أن الخطابات المنتجة في سياق ثقافي حضاري تاريخي ليست خطابات «مغلقة»، أو مستقلة عن بعضها البعض. إن آليات «الاستبعاد» و «الإقصاء» التي يمارسها خطاب ما ضد خطاب آخر تعني «حضور» هذا الخطاب الآخر ـ بدرجات بنيوية متفاوتة ـ في بنية الخطاب الأول. هذا مع افتراض غيابه التام العمومي على مستوى «المنطوق» و «المفهوم»، لأنه هذا الغياب ليس إلّا عملية «تغييب» لتحقيق «الإقصاء». فإذا أضفنا إلى ذلك أن تلك الخطابات تشترك إلى حد كبير في طبيعة «الإشكاليات»، التي تحدد منطوقها ومفهومها وبنيتها، أدركنا أن الحديث عن خطاب مستقل ليس إلّا نوعا من التبسيط الذي يفضي إلى تزييف الخطاب موضوع الدراسة.

القاعدة الثانية أن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة، لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنه خطاب «زائف».

قد يتمتع خطاب ما في سياق سياسي اجتماعي تاريخي بعينه بالذيوع والانتشار، الذي يؤدي إلى سيطرته وهيمنته على الخطابات الأخرى فيقوم بتهميشها وإلقائها خارج دائرة الضوء وبؤرة الاهتمام. لكن تاريخ الثقافة في كل المجتمعات الإنسانية يعلمنا أن هذه السيطرة والهيمنة لخطاب بعينه كانت تتم من خلال عوامل القهر السياسي والإذعان الاجتماعي وتزييف الوعي في أحسن الأحوال. لذلك يبرأ منهج تحليل الخطاب هنا ـ قدر الإمكان ـ من الاستسلام لأوهام اليافطات المستقرة ـ تراثياً وإعلامياً ـ لوصف بعض الخطابات وصفا يستهدف وضعها في قلب «الدين» ذاته. هذا بالإضافة إلى أن «الدين» ذاته ليس إلّا مجموعة من النصوص التي تتحدد دلالتها ـ بدورها ـ بالسياق، وذلك بوصفها «خطاباً». وكون الخطاب إلهياً ـ من حيث المصدر ـ لا يعني عدم قابليته للتحليل بما هو خطاب إلهي تجسّد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي.

لذلك فإن هذا الكتاب حين يقتحم ببعض أسئلته دوائر «المحظور» و «المحرّم» في الوعي الديني السائد والمسيطر، لا يقتحمها إلّا بوصفه خطابا بدوره، لا يزعم لنفسه امتلاك الحقيقة. لكنه من جهة أخرى خطاب واع بذاته إلى حد كبير، يسعى جاهداً إلى تجنب تزييف الإشكاليات، الأمر الذي قد يشدّه إلى انتاج الإيديولوجيا. إنه خطاب يحاول من خلال ما يثير من أسئلة مضمرة في بنية الخطابات الأخرى ـ التي يقوم بتحليل وتفكيك أبنتيها ـ مقاربة بعض جوانب «الحقيقة»، بالمعنى النسبي، أي الثقافي التاريخي. إنه بالاضافة إلى ذلك خطاب منفتح قابل للنقد كما هو قادر عليه ممارس له، ذلك أن وعي الخطاب بذاته لا يتجلى إلّا من خلال تلك القدرة على نقد ذاته في محاولة دائمة لتجاوز أسئلته إلى أسئلة أخرى.

وككل خطاب واع بذاته وبسياقه وبحدوده وآفاقه المعرفية، كما هو واع بالضغوط التي تمارسها الخطابات الأخرى على أسلوبه وبنيته، يمكن لهذا الكتاب أن يضع خطابه في سياق خطاب النهضة العربي، بكل طموحاته وإنجازاته، وبكل انكساراته كذلك.

منذ محمد عبده ومقاربة إشكاليات النص الديني بين مد وجزر، لكن ثنائية البنية التلفيقية لخطاب محمد عبده لم تمنعه من إنجاز مجموعة من الانجازات الجزئية بخصوص العلاقة بين «الاجتماعي» و «الديني» من جهة، وبخصوص مستويات الدلالة وإجراءات التأويل في تفسير النص الديني من جهة أخرى وفي كل إنجازاته كان محمد عبده ينحاز بطريقة لافتة إلى الموقف الاعتزالي والطريقة الرشدية في قراءة التراث العربي الإسلامي. وكان وعيه المنتج لهذه الإنجازات معلقاً بالتحديات والضغوط التي يفرضها الآخر الأوروبي، والتي جعلت

استدعاء «العقلاني» ملتبساً بالحرص على تأكيد خصوصية الهوية، التي تمثلت في «طريقة السلف». لكنه انتهى ـ في تفسيره ـ إلى طرح مجموعة من البذور الهامة، التي استمرت بعد ذلك في خطاب «قاسم أمين» في مصر و «الطاهر الحداد» في تونس، حيث تجرّأ الثاني وصرّح بأن «الاجتماعي» هو الأساس في فهم «الديني»، لأنه هو الأساس في «الخطاب الإلهي». واستند خطاب كل من الرائدين على أن أحكام القرآن عن المرأة ليست أحكاماً نهائية، لأنها أحكام «تاريخية».

بنفس المنهج تعرّض علي عبد الرازق في «الإسلام وأصول الحكم». لنقد مفهوم «الخلافة»، عن طريق وضعه في سياق «السياسة» وإخراجه من نطاق «الدين». وهنا أنجز لأول مرة مفهوم الفصل بين «الدولة» و «الدين»، وهو الإنجاز الذي دفع ثمنه غالياً وما يزال، وذلك إذا استثنينا الفترة، التي تولى فيها وزارة الأوقاف ـ وقد حاول طه حسين أن يوظف مفهوم محمد عبده للقصص الديني، باعتبارها «تمثيلات» وليست حقائق تاريخية حرفية، في دراسته للشعر الجاهلي، حين قال أن قصة هجرة إبراهيم باسماعيل وأمه هاجر إلى مكة ليست حقيقة تاريخية يستنبط منها وجود لغه واحدة في الجزيرة العربية منذ ذلك العهد. لكن رد الفعل السلفى كان عنيفاً، وكان ذلك بعد عامين فقط من وقائع محاكمة علي عبدالرازق.

وبعد حوالي عشرين عاما وقعت واقعة ثالثة ـ في جامعة القاهرة أيضاً ـ حين أنجز محمد أحمد خلف اللّه أطروحته لنيل درجة الدكتورا، عن «الفن القصصي في القرآن الكريم» تحت إشراف الشيخ أمين الخولي. كانت مشكلة المنهج المرفوض من الوعي الديني السائد والمسيطر هي نفس المشكلة، حيث حاول خلف اللّه، انطلاقاً من أطروحات أستاذه وانجازات محمد عبده، تناول القصص القرآني بمنهج التحليل الأدبي، وذلك على أساس أن تلك القصص أنساق من السرد الموظف توظيفاً دينياً، وليست حقائق تاريخية. وكانت النتيجة هي فصل خلف اللّه من الجامعة وعدم قبول الأطروحة، وبعد سنوات قليلة ثم فصل أستاذه مع عدد كبير من أساتذة الجامعات في «عملية التطهير» التي قامت بها حكومة الضباط الأحرار.

الخطاب الذي يطرحه هذا الكتاب يُعدّ في جانب منه تواصلا مع خطاب النهضة في جانبه الديني، ليس فقط بدءاً من محمد عبده حتى محمد أحمد خلف اللّه، بل هو تواصل مع هذا التراث في بعده الأعمق، التمثل في الانجازات الاعتزالية والرشدية. لكنه تواصل يمثل «الامتداد» النقدي لا لخطاب النهضة فقط، بل للخطاب التراثي كذلك، بوصفها خطابات

تاريخية يحددها السياق ويفرض عليها التاريخ والواقع حدود الإنجازات الممكنة والمتحققة. لذلك يتراوح الخطاب في حركته النقدية بين الماضي والحاضر، بين «التراث» والخطابات الحديثة والمعاصرة. من هنا كانت البدايات، «الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة» و «فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي».

كانت هذه البدايات في دراسة قطبي الفكر والتأويل في التراث الإسلامي نابعة من انشغال قومي عام بأسئلة التراث والهوية، خاصة بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧. لكن النتائج التي أفضت إليها تلك البدايات تولدت عنها أسئلة المنهج، خاصة في قراءة النصّ الديني، إذ كان واضحاً أن القراءات التراثية غلبتها الإيديولوجيا بدرجات متفاوته، حتى صار النصّ الديني ساحة عراك للاجتماعي والسياسي والفكري، يهدف المتصارعون من خلال تأويله إلى إعطاء «ايديولوجيتهم» مشروعية عليا، دينية إلهية.

وما كشفت عنه البدايات ـ في هذا الخطاب ـ من نتائج في دراسة التراث، كان يتبدّى عياناً في الواقع الاجتماعي السياسي الفكري في مرحلة السبعينات، مرحلة التحول من «النصّ» الاشتراكي القومي التقدمي إلى «النصّ» الإقليمي الانفتاحي المتجه نحو قبلة «الغرب». وكما حاول النّص السابق أن يضفي على نفسه مشروعية عليا بقراءة الإسلام قراءة اشتراكية، حاول النص الثاني أن يقدم قراءة مغايرة للإسلام ولنصوصه. وتواكب مع ذلك، وتزامن معه، بداية الانتقال من علاقة «الصراع» مع، الصهيونية العالمية إلى علاقة «المصالحة»، وكان لا بد لتبرير هذا التحول من إيجاد سند له في النصوص الدينية كذلك.

وإذ يدرك الباحث أن ما كشف عنه التحليل في الخطاب التراثي ما زال واقعاً ماثلاً يتجلى في خطابات، ينبثق السؤال عن «مفهوم النصّ» وعن إشكاليات التأويل. وكان السعي إلى بلورة مفهوم للنّص من خلال إعادة قراءة علوم القرآن التقليدية قراءة نقدية تحليلية، وهي المحاولة التي بدأ فيها الخطاب الاشتباك مع الخطاب الديني السائد والمسيطر سياسياً وإعلامياً. وفي نفس المنحى كان التساؤل عن «إشكاليات القراءة وآليات التأويل». وهكذا ظل الخطاب ـ على مستوى الموضوع ـ يتحرك حركته البندولية بين «القديم» و «الحديث»، فكانت دراسة: «الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية» محاولة لإكتشاف جذور «الآني» على بنية الخطاب في «الماضي»، ثم كان «نقد الخطاب الديني» حفرا في بنية الخطاب تعرية لجذوره التي يحاول أن يخفيها مدّعيا أنه نتاج مباشر للنصّ الديني.

أما على مستوى المنهج فهو ـ مثل الموضوع ـ يمثل حركة دائبة بين قراءة مفاهيم الدراسات الحديثة والإفادة منها، وبين القراءة النقدية للإنجازات التراثية في مجال علوم اللغة والبلاغة والنقد بمعناه العام. والناتج النهائي لم يتحقق بعد، ذلك أن سؤال المنهج سؤال متواصل دائم، وحين يتوقف السؤال ويتصور الباحث أنه حقق نضجه المنهجى، فإن ما يكون متحققاً بالفعل هو «الجمود» المنهجي. إن قراءات في الهرمنيوطيقا والسيميولوجيا وتحليل السرد والألسنية والأسلوبية وحدها منهجا، ذلك أن المنهج هو ناتج حركة التفاعل العميقة جداً والخصبة بين سؤال الباحث وموضوع البحث.

والمنهج هنا امتداد لإنجازات خطاب النهضة على مستوى طرح الأسئلة وعلى مستوى الإجراءات التحليلية، لكنه امتداد لا يعيد ولا يكرر، بل يحمل السؤال إلى مدى أبعد، ويطور المنهج في شكل إجراءات أعمق. وكما ينطلق الخطاب من «نقد» المرجعيات التي يعد هو ذاته امتداد لها، لا يليق به إلّا أن يكون «ناقداً» دائماً لكل المرجعيات. والغاية من ذلك كله استنباط الجوهري والإنساني والمعرفي، وتعرية التاريخي (المرحلي) والعرقي والإيديولوجي. تلك هي الغاية التي يحاول الخطاب في هذا الكتاب أن يحققها بشكل أعمق منهجيا، مع الاحتفاظ بتلك الحركة المزدوجة أي على مستوى الموضوع والمنهج ـ بين «الماضي» و «الحاضر» من جهة، وبين «الحداثة» و «التراث» من جهة أخرى.

نصر أبو زيد

٢ ابريل ١٩٩٥

تمهيد

التراث بين التوجيه الأيديولوجي والقراءة العلمية

لماذا حين يذكر «التراث» يتبادر إلى الذهن «الدين» أو الفكر الديني بصفة عامة، والإسلامي منه بصفة خاصة؟ هذا سؤال يمثل طرفاً من المشكلة التي نحن بصدد مناقشتها، أما السؤال الذي يمثل الطرف الثاني منها فهو: لماذا يلح علينا هاجس «التراث» هذا الإلحاح المؤرق، والذي يكاد يجعلنا أمة فريدة في تعلقها بحبال الماضي كلما حزّ بها أمر من الأمور أو مرت بأزمة من الأزمات وما أكثرها؟ فإذا كان التقدم يشير إلى المستقبل ويدل على الحركة، فإن «التراث» يشير إلى الماضي ويدل على السكون والخمود، وكأن العربي قد كتب عليه دون البشر كافة أن تسير قدماه إلى الأمام بينما يلتفت رأسه إلى الخلف، فلا هو يحقق التقدم ولا يقنع بالحياة التي ورثها عن الأسلاف. ويظل المشكل ماثلاً: كيف نحقق التقدم دون أن نتخلى عن «التراث»؟

لقد تحول التراث ـ الذي تم اختزاله في الإسلام ـ إلى هوية، يمثل التخلي عنها وقوعاً في العدمية وتعرضاً للضياع. صار معبّراً عن عراقتنا وأصالتنا في تاريخ الوجود الإنساني، في حين أصبح «التقدم» مرتهناً باستيعاب ما أنجزه العقل البشري في مجالات المعرفة العلمية، الأمر الذي يعني التعلم من الآخر الذي تعرفنا عليه أول ما تعرفنا معتدياً غازياً محتلاً لأراضينا مستغلاً لأوطاننا.

هذا الوضع المعقد لعلاقتنا بالآخر يختلف اختلافاً جذرياً عن علاقة أسلافنا بالتراث الإنساني السابق عليهم والمعاصر لهم على السواء. وإذا كان الإسلام قد استوعب كل التراث السابق عليه.. وأخضعه لآلياته الخاصة رفضاً وقبولاً، أو نفياً

وتأويلاً، فقد استطاع المسلمون بالمثل استيعاب تراث الأمم الأخرى بطريقة فعالة حولت هذا التراث إلى جزء من نسيج العقل الإسلامي. لكن علينا أن ننبه إلى أن «العقل الإسلامي» الذي نتحدث عنه هنا ليس منظومة فكرية موحدة متجانسة ـ كما يتوهم البعض ـ بل هو مجموعة من الأنساق الفكرية المختلفة الرؤى والتوجهات، تعبيراً عن التعددية الاجتماعية والعرقية والثقافية لبنية المجتمعات التي تضمها الإمبراطورية الإسلامية.

وكما تم اختزال «التراث» في «الإسلام»، تم اختزال الحضارة الحديثة في أحد بعدي «الآخر»: الغازي المعتدي المحتل، أو المتقدم المتحضر «المعلم». هذا بالإضافة إلى أن «الإسلام» الذي اختزل التراث فيه، تم اختزاله بدوره في أحد بعديه: الإسلام الأشعري الرجعي المسيطر، أو الإسلام الاعتزالي الفلسفي التقدمي المهمش. هكذا تعقدت إشكالية النهضة في بعديها: التراث ـ عنوان الهوية ورمز الأصالة ـ من جانب، والحضارة الحديثة ـ رمز التقدم وعنوانه ـ من جانب آخر. ولا يمكن فك هذه الإشكالية المعقدة إلا بإدراك العمق التاريخي للتراث من جهة، هذا العمق الذي يغوص بعيداً قبل الأديان الثلاثة المعروفة، وبإدراك تعددية هذا التراث من حيث الرؤى والتوجهات من جهة أخرى. بعبارة أخرى لا بد من إنجاز وعي علمي بالتراث يضعه في سياقه التاريخي، ويدرك إنجازاته التي أضيفت لرصيد الحضارة الإنسانية، مفرقاً بينها وبين تلك الإنجازات المرهونة بسياقها الزماني والمكاني. ولا بد إلى جانب ذلك من إدراك تركيبية الآخر الوافد، فالغازي المحتل لا يمثل بالضرورة الإنجاز الحضاري، والإنجاز الحضاري لا يتمثل في جانب العلم والتكنولوجيا وحدهما. إن إدراك تركيبية الآخر يحمينا من نتائج التعامل النفعي معه، ذلك التعامل الذي يفصل بين التكنولوجيا وبين الفكر العلمي الذي أنتجها، فيكتفي ـ باستيراد التكنولوجيا لاعناً أساسها العلمي. وبعبارة أخرى، لا بد من إنجاز وعي علمي بالحضارة الحديثة، بأصولها وأسسها، وبإنجازاتها الحقيقية، مع ضرورة التمييز بين الإنجاز العلمي والفكري وبين الأيديولوجيات التي تلتبس بها عادة.

- 1 -

ولأن الموقف من التراث هو الذي يعنينا هنا بصفة أساسية، فلا بد من التعرض للسؤالين الممثلين لطرفي المشكلة ـ مشكلة التراث ـ ولو بإلقاء الضوء على بعض الجوانب الغامضة فيهما. وإذا كان من الصعب أن نحدد بدقة، وعلى وجه اليقين، متى حدث التوحيد المشار إليه بين «التراث» و «الدين»، فإن الاقتراب من محاولة التحديد يستلزم منا تقديم قراءة من داخل اللغة للألفاظ الدالة على تلك المفاهيم. إن «الدين» في التداول القرآني لفظ يدل على «الشريعة» بصفة عامة، سواء كانت تلك الشريعة وضعية أم كانت منزلة من السماء، ولذلك يمكن الحديث عن «دين الملك» الذي كان يوسف يعمل له [سورة يوسف، الآية 76]، كما يمكن لمحمد أن يرد على الكافرين قائلاً: ﴿لكم دينكم ولي دين﴾ [سورة الكافرون، الآية 6]. وفي الشعر، في عصر ما قبل الإسلام، ترد كلمة «الدين» بمعنى «طريقة الحياة»، فالشاعر يقول على لسان ناقته المتبرمة من رحيله الدائم، ومن عدم قراره في مكان:

تقول وقد درأت لها وضيني ... أهذا دينه أبداً وديني

أكلُّ الدهر حل وارتحال ... أما يبقي علي ولا يقيني

لكن المعنى الذي يسيطر على الاستخدام القرآني هو «الشرائع السماوية»، وطريقة الحياة التي يرتضيها القرآن هي «الإسلام»: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾ [سورة آل عمران: الآية: 85]. وهذا أمر طبيعي بالنسبة لنص يستوعب النصوص السابقة عليه فينفيها مؤكداً حضوره هو بوصفه نصاً شاملاً، لكن هذا النفي لا يصل إلى درجة نفي صفة «الدين» عن تلك النصوص، إذ يشار إليها دائماً بوصفها أدياناً، وإن كانت غير مرتضاة. «الدين» إذن هو: طريقة الناس في الحياة، أو الشريعة التي يرتضيها الناس قانوناً لحياتهم، وإن كان القرآن يرى أن «الإسلام» وحده ـ شريعة الإسلام ـ هي الطريقة الوحيدة المعتد بها. وفي كل المعاني والدلالات تظل كلمة «الدين» تشير إلى طريقة الحياة التي يعيشها الناس فعلاً في حاضرهم، بمعنى أنها لا تشير إلى تراث الماضي بأي معنى من المعاني.

إذا أردنا أن نقدم قراءة من داخل اللغة لمفهوم التراث فعلينا أن نتخلى فوراً عن الجذر اللغوي «ورث» لأنه لا يشير في التداول القرآني إلا إلى ما يتركه الشخص الميت من مال فيورث عنه، وبهذه الدلالة وردت الصيغة اللغوية «التراث» في الآية 19 من سورة الفجر، المادة اللغوية التي تحيل إلى مفهوم التراث في التداول القرآني هي مادة «سنن»، خاصة في المشتق «السنة». بل إن مادة «سنن» نفسها تشير إلى القدم والتصلب الشكلي، فيقال: سُنَّ الشيء ـ بالبناء للمجهول ـ، والمعنى: تغيرت رائحته، أو صب في قالب. وفي التداول القرآني للمشتق «السنة» نجد تفرقة بين السنن الإلهية ـ سنة الله ـ بمعنى القوانين الإلهية الشاملة في الطبيعة والكون من جهة وفي الإنسان والمجتمع من جهة أخرى، وبين سنة الذين خلوا من قبل. وعلى ذلك يمكن القول إن سنة الذين خلوا من قبل هي «التراث»، بكل ما يندرج فيه من مفاهيم وقيم ومعتقدات وتقاليد ومحددات للسلوك وأعراف.. إلخ. ومن قبيل تحصيل الحاصل أن نشير إلى أن القرآن يناهض التمسك بالتقاليد والحرص على اتباع سنن السابقين، وهذا أمر طبيعي بالنسبة لنص يستوعب النصوص السابقة ويطرح نفسه نصاً شاملاً كما سبقت الإشارة.

مما مضى يمكن القول إن مفهوم «الدين» يحيل إلى «طريقة الحياة» أو إلى «الشريعة» في سياق الحاضر، في حين يشير مفهوم «السنة» إلى نفس الدلالة ولكن في سياق الماضي. ولا يلغي هذا المفهوم الأخير بأي شكل من الأشكال تلك التفرقة الواضحة في التداول القرآني بين السنن الإلهية والسنن البشرية. لكن هذه التفرقة بين «الدين» و «السنة» ـ أو بالأحرى بين الدين والتراث ـ لم تدم طويلاً، فالنص نفسه ـ القرآن ـ يؤسس ذاته ديناً وتراثاً في الوقت نفسه، لأنه جعل من الإسلام «الدين» ـ الشريعة وطريقة الحياة ـ الوحيد المقبول من الله. وإذا كان القرآن قد أمر المسلمين بطاعة الرسول، فقد فهم المسلمون الأوائل ـ جيل الصحابة ـ أن الطاعة مرتبطة فقط بما يبلغه الرسول عن الله من الوحي فقط. ولذلك كانوا دائماً ما يطرحون عليه السؤال في اجتهاداته خارج إطار الوحي المنزل ـ القرآن: أهو الوحي أم الرأي والمشورة، وكثيراً ما كانوا يطرحون اجتهادات أخرى. ومن هنا طرح

الرسول مبدءاً هاماً هو: «أنتم أدرى ـ أو أعلم ـ بشؤون دنياكم»، وهو المبدأ الذي يكاد الخطاب الديني يهدره إهداراً شبه تام في ثقافتنا الراهنة.

في هذا السياق يجب أن نفهم أقوال الرسول الخاصة بوجوب اتباع سنته بأن المقصود بها أقواله وأفعاله الشارحة والمبينة لما ورد مجملاً في تعاليم القرآن. وما سوى ذلك من الأقوال والأفعال يجب أن يدرج في سياق الوجود الاجتماعي للشخص التاريخي، بمعنى أنها أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلم في العصور التالية. هذه التفرقة بين «سنة الوحي» و «سنة العادات» كانت تمثل نقطة الخلاف بين «أهل الرأي» و «أهل الحديث» من الفقهاء، حيث أصر الفريق الأول على التمييز بينهما بينما أصر الفريق الثاني على التوحيد بينهما. ولأن السيادة الفكرية والعقلية حُسمت لصالح أهل الحديث بفضل جهود الإمام الشافعي (ت: 205 هـ) فقد تم توسيع مفهوم السنة ليشمل الأقوال كلها، والأفعال كلها، بالإضافة إلى الموافقات (الصريحة أو الضمنية) على أنماط السلوك والممارسات الحياتية في عصر النبوة.

إن القراءة المتمهلة لكتب السنن، وعلى رأسها الصحيحان: البخاري ومسلم، تكشف أنها جميعاً حشد مسهب للسيرة النبوية، رغم أنها موزعة على الأبواب الفقهية. ونحن هنا لا نتعرض لإشكالية الصحة أو الضعف بالنسبة لتلك المرويات، فمع افتراض الصحة الكاملة المطلقة لصدور تلك الأقوال والأفعال والموافقات ـ الصريحة والضمنية ـ عن الرسول، يظل السؤال قائماً: هل يندرج هذا التراث كله ـ السنة ـ في مفهوم «الدين» المقدس، أم أن تمييز أهل الرأي السابق الإشارة إليه تمييز مشروع، يجب إعادة تأصيله في ثقافتنا الدينية المعاصرة؟

لكن التوحيد التام بين «الدين» و «التراث» لم يكن ليتم بمجرد إدماج السنة النبوية ـ بالمعنى الواسع المشار إليه ـ في الدين، بل كانت تلك نقطة البداية. ولأن نقطة البداية تلك وقعت في عصر التدوين ـ أي عصر بداية وضع قوانين التزويد والاستدعاء في الذاكرة الجمعية للأمة ـ أي الثقافة ـ فقد صارت القوانين التي صيغت في تلك اللحظة هي القوانين المهيمنة والمسيطرة. وما صاغه الشافعي في

مجال الفقة بلوره الأشعري (ت: 330 هـ) في مجال العقيدة أو «أصول الدين». وإذا كان الشافعي في مجال أصول الفقه قد وسع مفهوم «الوحي» بإدماج السنة في دلالة القرآن، وبتوسيع مفهوم السنة ذاته بإدخال «الإجماع» فيه، فإنه لم يترك لفاعلية «العقل» إلا مجال «القياس» الذي اشترط له شروطاً تجعله نوعاً من «الاستنباط» المقيد بحدود «الأصل السابق». هكذا يتحدد دور العقل في البحث عن أحكام موجودة بالفعل في النصوص وإن كانت خافية مضمرة لا تحتاج إلا إلى البحث عنها واكتشافها فحسب، لذلك لا يجب أن ندهش من نفور الشافعي من مبدأ «الاستحسان» الذي أقره أبو حنيفة (ت: 150 هـ)، وإعلانه أن الاستحسان نوع من التشريع الذي لا يجوز وقوعه إلا من الله أو من الرسول[1]. ومثل الشافعي ناهض أبو الحسن الأشعري عقلانية المعتزلة وأسس بديلاً عنها سلطة «النقل»، ورفض مثل سلفه مبدأ المعتزلة في التحسين والتقبيح بالعقل مؤكداً هيمنة «الشرع». وبعبارة أخرى كان كل من الشافعي والأشعري يؤسسان سلطة النصوص في مواجهة تيارات أخرى تحاول أن تؤسس سلطة العقل، دون أن تهدر بالطبع مجال فاعلية سلطة النصوص.

ومعنى ذلك أن المعركة كانت أوسع من الخلافات الفقهية أو الخلافات الكلامية ـ نسبة إلى علم الكلام ـ لأنها كانت معركة صراع على صياغة قوانين الذاكرة الجمعية للأمة، أي قوانين تشغيل تلك الذاكرة وصياغة الآليات التي على أساسها تنتج المعرفة. وإذا كان الاستناد إلى سلطة النصوص يعني أن الماضي هو الذي يصوغ الحاضر دائماً، فإن الاستناد لسلطة العقل يعني قدرة الحاضر الدائمة على صياغة القوانين التي تناسبه، والتي لا تهدر خبرة الماضي بقدر ما تستوعبها استيعاباً مثيراً خلاقاً. إنهما في الحقيقة موقفان من «التراث» يلوذ أولهما به محتمياً من تقلبات الزمن وحركة التاريخ، لأنها حركة في اتجاه الأسوأ دائماً ـ خير القرون قرني.. إلخ ـ بينما يهتم الثاني بالحاضر والواقع، بالحركة والصيرورة، دون أن يغفل

(1) انظر عن الإمام الشافعي دراستنا بعنوان «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية»، دار سينا، القاهرة، 1992 م، حيث ناقشنا بالتفصيل الدور الذي قام به الشافعي في صياغة ايديولوجية «الدين الشمولي».

فعالية التراث أو يتجاهلها. وقد ظل الصراع محتدماً بين الاتجاهين حتى حسم لصالح النقل والتراث ضد العقل، وكانت الفلسفة ـ وابن رشد خاصة ـ هي آخر خطوط الدفاع عن العقل ضد تقليد التراث والاستناد لسلطة النصوص. وأكمل أبو حامد الغزالي (ت: 505 هـ) ما بدأه الشافعي والأشعري، فهاجم الفلسفة وكشف عن «تهافت الفلاسفة» وصاغ العقائد بشكل نهائي وفقاً للتصور الأشعري للعالم، التصور الذي ينكر علاقات السببية في الطبيعة والواقع الإنساني على السواء، وقدم ـ علاوة على ذلك كله ـ منظومة عرفانية غنوصية تجعل المعرفة من خارج العالم تأتي وهباً للصفوة المختارة أزلاً من الله[2].

هكذا تحددت قوانين إنتاج المعرفة في الثقافة العربية على أساس سلطة النصوص، وأصبحت مهمة العقل محصورة في توليد النصوص من نصوص سابقة. فإذا كان القرآن هو النص الأول والمركزي في الثقافة ـ لأنه استوعب النصوص السابقة عليه كافة ـ فقد تولد عنه نص «السنة»، الذي تم تحويله ـ بفضل الشافعي كما سبقت الإشارة ـ من نص شارح إلى نص «مشرِّع». وعن النصين معاً تولد نص «الإجماع» ـ الذي صار نصاً مشرعاً أيضاً ـ ثم جاء «القياس» ليقنن عملية «توليد النصوص». وإذا أخذنا من مجال علم الفقه وحده شاهداً على سيادة آلية توليد النصوص في الثقافة العربية، فسنجد أن عصر سيادة التقليد فيه بدأ في منتصف القرن الرابع الهجري تقريباً. ولم ينج من هذا المصير الفقه الحنفي ذاته على يدي تلميذي أبي حنيفة ـ أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني ـ اللذين حولا المذهب عن عقلانية الأستاذ إلى الاستناد إلى النصوص، وذلك بحكم ارتباطهما بالسلطة العباسية التي رفض أستاذهما رفضاً قاطعاً التعاون معها أو مع النظام الأموي.

في عصر التقليد صارت أقوال الأئمة واجتهاداتهم هي «النصوص»، بمعنى أنها

(2) انظر عن الغزالي دراساتنا السابقة: نظرية التأويل عند الغزالي (باللغة الانجليزية)، مجلة جامعة أوساكا للدراسات الأجنبية، اليابان، العدد: 1978,72 م. وانظر أيضاً: الباب الثالث من كتابنا «مفهوم النص»: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990 م، ص: 275 وما بعدها. وقد صدرت طبعة من هذا الكتاب عن المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء).

صارت مجال الشرح والتفسير والاستنباط والتعليل، أي مجال توليد النصوص. واقتصرت المؤلفات على أن تكون شروحاً لمؤلفات سابقة. وقد يوضع المتن في الهامش الجانبي، ويتناول الشرح عبارة الأصل المشروح عبارة عبارة بشرحها اللغوي والفقهي وبيان ما غمض من شأنها. ثم تكثر الشروح على الشروح حتى لنجد مؤلفاً مشروحاً في حاشية، ثم تشرح هذه الحاشية في حاشية ثانية وهكذا، فاقتصر الأمر على شروح المتون في الحواشي. وما يقال عن الفقه يمكن أن يقال مثله على العلوم العربية كافة كالنحو والبلاغة وعلوم القرآن والحديث والتفسير، ولم تنج العلوم العقلية من المصير نفسه، فصارت كتب علم الكلام المتأخرة شروحاً على المتون القديمة، أو تلخيصاً يستدعي بدوره الشرح، وهلم جرا. وبعبارة أخرى أدى التوحيد بين «الدين» و «التراث» إلى إضفاء القداسة على ذلك التراث، وإلى تحويله من مرتبة النصوص الثانوية إلى مرتبة النصوص الأولية، واقتصرت مهمة العقل على التكرار والشرح والترديد. وقد أدى هذا كله إلى ركود الثقافة، التي عززت بدورها ركود الواقع العربي المنتج لهذه الثقافة.

-2-

إذا كانت شمولية «الدين» أو سيادة سلطة النصوص، هي التي أدت إلى ضمور مفهوم «التراث» ووقوفه عند حدود التراث الديني، فإن آلية «توليد النصوص» هي المسؤولة عن جعل التراث الديني الإطار المرجعي الوحيد للعقل العربي. وقد ساعد على تثبيت هذه الآلية، بل وتعميقها، عوامل متعددة نكتفي منها هنا بتحليل عاملين فقط نظراً لأهميتهما القصوى من منظور هذه الدراسة. يتصل العامل الأول منهما بما يمكن أن نطلق عليه «ركود الواقع العربي» اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، سواء في سياق التاريخ، تاريخ الدولة العربية الإسلامية، أو في سياق التاريخ الحديث والمعاصر. أما العامل الثاني فهو تعقد العلاقة بالآخر والذي أشرنا إلى طرف منه فيما سبق، وسنحاول هنا أن نلقي عليه مزيداً من الضوء.

بالنسبة للعامل الأول، فمن اللافت للانتباه، والمثير للدهشة في الوقت نفسه، أن يلاحظ الدارس أن تداول السلطة السياسية في العالم العربي والإسلامي ـ وهو علامة

من علامات الحركة والصيرورة ـ لم يتم في أي لحظة من لحظات التاريخ وفقاً لآليات الاختيار السلمي. فمنذ عرف الواقع العربي فكرة «الدولة»، لم تفارق الدولة مفهوم «القبيلة» إلا نادراً، وقراءة ابن خلدون للتاريخ العربي تؤكد هذا الالتباس بين المفهومين. ورغم أن مبدأ «الشورى» يعاد تأويله الآن بوصفه مبدأ دالاً على «الديمقراطية» فالحقيقة أنه مبدأ يؤكد مفهوم الدولة/القبيلة ولا يتنافى معه. ومن الغريب أن أحداً لا يلتفت إلى أنه المبدأ الموظف الآن في آليات اتخاذ القرار في المؤسسات التنفيذية العربية كافة، وعلى رأسها مؤسسة الدولة، حيث تعتمد تلك الآلية على الاستعانة بعدد لا يستهان به من المستشارين الأكفاء لكن القرار يتم اتخاذه في النهاية من أعلى.

وفي أول خلاف نشأ في تاريخ الدولة الإسلامية، عشية انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى، رفضت «قريش» رفضاً باتاً ونهائياً مبدأ تداول السلطة أو المشاركة فيها، وذلك حين طرح الأنصار ـ أهل المدينة ـ «منا أمير ومنكم أمير» أو «منكم الأمراء ومنا الوزراء»، وكان معنى هذا الرفض من جانب قريش تحويل المشروع الإسلامي المطروح في القرآن ـ وهو مشروع عربي إنساني ـ إلى مشروع قبلي، وربط النبوة بآفاق القبيلة. من هنا انحصر الصراع بين بني هاشم وبني أمية. وكان على القوى الاجتماعية الأخرى أن تخوض الصراع إما في جانب هذا الطرف أو في جانب ذاك. واتخذ الصراع على المستوى الثقافي والفكري، بل والأدبي أيضاً، آلية الاستناد إلى الماضي لتأكيد الأحقية في حكم الحاضر وفي السيطرة عليه. وظلت هذه الآلية آلية هامة في كل أشكال الصراع العربي الإسلامي، وهي آلية تؤكد ذلك الالتباس بين مفهوم الدولة ومفهوم القبيلة. ذلك أن القبيلة تعتمد في تعزيز علاقات الترابط بين أفرادها على رابطة الدم والعرق الممتد في الماضي، وتترتب هيراركية العلاقة بين أفرادها على أساس «السن»، الذي هو قرين الحكمة والخبرة الموروثة. وفي صراع العباسيين ضد الأمويين، وهو الصراع الذي دخل الفرس طرفاً فيه، لم تختلف آليات الصراع اختلافاً جوهرياً، إذ ظل الاستناد إلى الماضي والتراث على المستوى الثقافي والفكري هو محور ما عرف باسم «الشعوبية» في الثقافة العربية. وظلت آليات

تداول السلطة تعتمد على «الغلبة» العسكرية، أو ما عرف باسم «الشوكة» في الفقه السياسي، وقد تـم إقرار هذه الآلية وتحويلها إلى مبدأ فقهي ثابت حين ذهب أكثر من فقيه إلى عدم جواز الخروج على الحاكم الذي استولى على السلطة بقوة الشوكة وغلبة السلاح، وذلك درءاً للفتن. الأهم من ذلك أن المبدأ الفقهي الذي بنيت عليه الفتوى السابقة، وهو مبدأ «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح» مبدأ يعزز الركود الاجتماعي مهما كان الثمن، هذا إلى جانب أنه يتحيز ـ بطريقة غير مباشرة ـ لنمط الحكم الديكتاتوري العسكري. ومن الأدلة البارزة على ركود الواقع العربي المعاصر أن المبادىء والمفاهيم السابقة ما زالت تتمتع بدرجة مذهلة من الحضور والفاعلية في الفكر السياسي والاجتماعي العربي المعاصر.

هذا الاعتماد على مفهوم الدولة/القبيلة، وما يرتبط به من تعلق مرضي بالماضي والتراث ظل مهيمناً رغم تغير أشكال الدولة، وتغير الشعارات والأزياء، الرتب والاحتفالات. وظل تداول السلطة يعتمد على «الانقلاب العسكري»، سواء كان انقلاباً باسم الخليفة، أم كان انقلاباً لحماية الوطن، وظلت كل سلطة انقلابية جديدة تحاول تعزيز مشروعيتها بالاستناد إلى التراث والماضي، حدث ذلك في عصر الدويلات بعد سقوط الخلافة العباسية تحت وطأة اجتياح المغول لبغداد، وحدث في عصر المماليك الذين انقسموا إلى قبائل على أساس الانتماء لشخص القائد، كما حدث في عصر الدولة العثمانية. وظل الأمر كذلك حتى العصر الحديث: استيلاء على السلطة بقوة السلاح والشوكة، وتعزيز الأمر الواقع استناداً إلى التراث الذي تـم اختصاره في التراث الديني الإسلامي.

كان هذا شأن العامل الأول «ركود الواقع العربي»، أما العامل الثاني «تعقد اشكالية العلاقة بالآخر» فقد ساهم في جعل التراث الديني الإسلامي الإطار المرجعي الوحيد لكل معرفة ولكل ممارسة وسلوك. وقد ساعده على ذلك سيادة مفهوم «الإطار المرجعي الوحيد» ـ مرجعية النقل ضداً لمرجعية العقل ـ في الثقافات

المحلية لشعوب المجتمعات العربية الإسلامية. لقد تعامل الاستشراق مع ثقافتنا من منظور وحيد، هو منظور الإسلام، وكوّن لنفسه صورة أعاد تصديرها لنا، فحواها أننا مسلمون ديناً ووطناً، وأن سر تأخرنا وجهلنا وانحطاطنا وتخلفنا هو الإسلام. لقد عرض نابليون بونابرت نفسه على شيوخ الأزهر وعلى عامة المواطنين المصريين بوصفه مسلماً أكثر حباً وإخلاصاً للمسلمين والإسلام من الخليفة العثماني نفسه. وحين كان المواطن المصري يحلم بالخلاص من الاستعمار الإنجليزي على يد النازية الهتلرية، شاعت بين المصريين شائعة تروج إسلام هتلر. والأعجب من ذلك تلك الشائعة التي انطلقت بعد وفاة مؤسس حزب البعث ـ ميشيل عفلق ـ بأنه كان قد أعلن إسلامه لخاصته قبل موته. هكذا تحول الإسلام من دين إلى أن يكون «هوية» للذات العربية في مواجهة الآخر المسيحي. وفي هذا السياق تم استدعاء «الحروب الصليبية» واعتبارها نموذجاً متكرراً، واعتبرت الهجمة الاستعمارية على العالم العربي استكمالاً للحروب الصليبية. ولم لا: ألم يقف اللنبي على قبر صلاح الدين الأيوبي في دمشق، ويقول قولته المشهورة والحاضرة دائماً في الخطاب العربي: «ها قد عدنا يا صلاح الدين»؟!

لقد تم إرجاع سر التخلف والانحطاط إلى البعد عن الإسلام، من هنا لم يكن الطهطاوي يجد في باريس ما يتناقض مع قيم الإسلام الصحيحة، بل حاول أن يرد التقدم إلى مفاهيم وقيم إسلامية. واعتبر أن مفاهيم «الحقوق الطبيعية» و «النواميس الفطرية» و «الحرية والمساواة» كلها مفاهيم موجودة في علم «أصول الفقه الإسلامي» يقول: «ومن زاول علم أصول الفقه، وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد، جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها، وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم، قل أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات. فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية، وهي عبارة عن قواعد عقلية، تحسيناً وتقبيحاً، يؤسسون عليها أحكامهم المدنية. وما نسميه بفروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق والأحكام المدنية، وما

نسميه بالعدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية»(3). واشتهرت إلى حد بعيد عبارة الإمام محمد عبده: «وجدت هناك إسلاماً بلا مسلمين، بينما يحيا هنا مسلمون بلا إسلام». ومعنى ذلك أن العقل العربي تقبل الصورة التي طرحها الأوروبي عليه، أن الإسلام هويته، لكنه لم يتقبل بقية الصورة التي تربط التخلف والانحطاط بالإسلام. وقام بدلاً من ذلك بطرح تفسيره الخاص للتخلف والانحطاط بالابتعاد عن قيم الإسلام الأصيلة، والتي صنعت تقدم الغرب ومدنيته رغم أنها لا تحمل يافطة الإسلام. وهكذا في حين تم الفصل بين «الإسلام» و «المسلمين»، تم إعادة تفسير الإسلام لينطق بقيم التمدين والحضارة الوافدتين، بصرف النظر عن اختلاف السياق، وبدلاً من إدراك أسباب التقدم والتطور والنهوض بردها إلى عملية تحرير الإنسان وتحرير عقله، يصر الإمام محمد عبده على التعبير عن دهشته لما حققته أوروبا من تقدم رغم كونها مسيحية. وبعبارة أخرى يصر على جعل الدين إطار التفسير الوحيد، ولذلك يجعل من قيم الإسلام تفسيره الجوهري للتقدم الأوروبي، ويجعل من غياب القيم نفسها تفسيراً للتخلف العربي وانحطاط العالم الإسلامي: «إن صح الحكم على الأديان بما يشاهد بأحوال أهلها وقت الحكم، جاز لنا أن نحكم بأن لا علاقة بين الدين المسيحي والمدنية الحاضرة»(4).

إن الفارق بين الطهطاوي وعبده فارق كمي لا كيفي، ذلك أن عبده يخوض سجالاً ضد الاستشراق الذي يهاجم الإسلام ويحمله مسؤولية كل مظاهر الانحطاط والتخلف، في حين كان الطهطاوي يمرر قيم الحضارة الحديثة باسم الإسلام. لكن الاثنين معاً ينتهيان إلى مرجعية الإسلام، ويتقبلان الصورة التي صاغها الآخر وصدرها للأنا، صورة الإسلام الهوية والإطار المرجعي. وستظل حركة العقل العربي تدور بين قطبي الرحى هذين: الإسلام والحضارة الغربية، ففي مرحلة خطاب النهضة الذي

(3) انظر: الأعمال الكاملة، المرشد الأمين للبنات والبنين، تحقيق: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1973 م.

(4) الإسلام بين العلم والمدنية، منشورات دار الهلال، القاهرة، سبتمبر 1960 م، ص: 72-73. وهي فكرة يتابعها بالتفصيل في كتاب «الإسلام والمسيحية»، القاهرة.

امتد من الطهطاوي وحتى زكي نجيب محمود يعاد تأويل الإسلام لكي يتسع لقيم المدنية والحضارة، وهو خطاب ما زال يتمتع بدرجة شاحبة من الوجود إذا قورن بمستوى حضور الخطاب السلفي الراهن. ووجود الإسلام إطاراً مرجعياً جاهزاً في بنية خطاب النهضة ـ الذي أخفق إخفاقاً مذهلاً في إنتاج وعي علمي بالدين والتراث ـ هو الذي سمح للسلفية بالانقضاض على كل إنجازات خطاب النهضة حين سقطت كل الواجهات والشعارات، لأنها وجدت في خطاب النهضة ذاته «إسلامها» القديم كما هو لم يمس. كانت التأويلات التي قدمها خطاب النهضة ـ والتي ما زالت فلوله تقدمها حتى الآن ـ للتراث بمثابة تجديدات لا تمس هيكل البناء ذاته، ومفهوم «التجديد» ذاته ـ شعار النهضة الأثير ـ يعني إعادة طلاء القديم، والمحافظة على بنيته كما هي، وهذا ما أطلقنا عليه في دراسة سابقة مصطلح «التلوين»، وجعلناه مقابلاً لمصطلح «التأويل»[5].

وإذا كان خطاب النهضة قد مارس «التجديد» على أساس نفعي لتحقيق مهمة تقبل المدنية الأوروبية، فإن الخطاب السلفي يعتمد نفس الأساس النفعي في تأويل الإسلام لرفضها، من أجل إقامة الدولة الدينية. والغريب في ذلك أن مفهوم الدولة الدينية ـ التي تعتد بعنصر الدين وحده أساساً للمواطنة ـ مفهوم وجد في قيام الكيان العنصري الإسرائيلي على أرض فلسطين المحتلة وقوداً لا ينفد. وكان للانتصارات التي حققتها إسرائيل في حروبها ضد العرب تأثير ناجح في ترسيخ أن العودة للإسلام هي «الحل» الوحيد للخروج من أسر التبعية، ومناهضة العدوان العنصري. وبعبارة أخرى كان الغرب أيضاً ـ وإن بطريقة غير مباشرة هذه المرة ـ هو مصدر طرح الإشكالية التي تحددت على أساسها عناصر الإجابة. وكما كان «التجديد» هو شعار خطاب النهضة، أصبحت العودة إلى الأصول شعاراً للسلفية الجديدة، وكما اعتمد التجديد على النفعية الإنتقائية التي تختار من القديم دون أن تمس هيكل بنائه، اعتمدت العودة إلى الأصول على الانتقائية النفعية نفسها. لكن خطاب النهضة كان

(5) انظر دراستنا: التراث بين التأويل والتلوين: قراءة في مشروع اليسار الإسلامي، مجلة «ألف»، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد العاشر، 1990.

يمارس فعاليته غالباً في إطار التراث الديني دون أن يقترب من مجال النصوص الدينية الأصلية، في حين تقترح السلفية العودة إلى النصوص الدينية، ولأن نهج الاقتراب واحد فقد اعتمدت السلفية في تأويلها للنصوص الأصلية ـ عن وعي أو عن غير وعي ـ الغرب إطاراً مرجعياً، لكنه الغرب الذي تم اختصاره واختزاله هو الآخر في العلم، بل في التكنولوجيا بصفة خاصة. وبعبارة أخرى وإذا كان خطاب النهضة قد جعل «التراث» إطاراً مرجعياً لتقبل المدنية الأوروبية الحديثة، فقد جعلت السلفية من المدنية الأوروبية ـ المختزلة في التكنولوجيا ـ إطاراً لتأويل النصوص الدينية. وفي كلتا الحالتين تم إنتاج وعي زائف بكل من التراث والحضارة الأوروبية معاً. وقد ساهم هذا الوعي الزائف في تغييب اللحظة الزمانية والتاريخية تغييباً شبه تام، وأصبح العربي يحيا في الغالب تاريخاً غير تاريخه، سواء كان ذلك التاريخ لحظة ماضية في الزمان الأوروبي، أم كان لحظة فائتة في الزمان التراثي. ولم يبق له ما يعيشه في لحظته الراهنة سوى التبعية للغرب على مستوى شكل الحياة المادي ـ استيراد التكنولوجيا ـ والتبعية لإحدى لحظات الماضي على مستوى الوعي.

-3-

لا أحد يملك أن ينكر أن مشروع النهضة الذي تولدت ملامحه مع مطالع القرن التاسع عشر في عالمنا العربي قد اعتمد على معادلة طرفاها: التراث العربي الإسلامي، الذي تم توحيده بجوهر الإسلام وذاتيته المطلقة من جهة، وبين التراث الأوروبي الغربي الذي تم تركيزه في الكشوف العلمية وثمارها التكنولوجية من جهة أخرى. وكان التوفيق بين طرفي المعادلة هو أساس مشروع النهضة، سواء تحركت المعادلة في اتجاه الإسلام بوصفه أساساً مرجعياً لتقبل الوافد الغربي، أو تحركت في اتجاه الوافد الغربي لجعله معياراً لسلامة فهم الإسلام ولمشروعية تأويله. في كلتا الحركتين ثمة حضور غالب لأحد طرفي المعادلة، وثمة جهد دائب للتوفيق بين الطرفين.

ولا أحد يستطيع أن ينكر كذلك أن صياغة المعادلة على هذا النحو ـ الذي ما زال مستمراً بدرجات متفاوتة حتى الآن ـ يجد تفسيره في طبيعة اللقاء التصادمي الأول بين الدولة الإسلامية ـ متمثلة في الإمبراطورية العثمانية ـ وبين القوة الأوروبية

الناهضة والنامية، والساعية إلى الاستحواذ على تركة الرجل المريض.

ومن الخطأ التاريخي أن يؤرخ لهذا الصدام بحملة بونابرت على مصر (1801-1798)، إلا إذا كنا نؤرخ للقاء مصر الأول بأوروبا، هذا مع تسليمنا بأن حملة نابليون تمثل أحد المفاصل الرئيسية في هذا الصدام. ومن شأن أي لقاء تصادمي أن يؤدي إلى رد فعل، لأن المهزوم عادة، إما أن يتبع المنتصر ويميل إلى تقليد الغالب بحسب أطروحة ابن خلدون، وإما أن يميل إلى التقوقع داخل الذات والاحتماء وراء أسوار هوية حقيقية أو متوهمة. لكن الذي حدث أن رد الفعل الإسلامي/العربي لم يقع في دائرة هذا الطرف أو ذاك، ربما لأن أوروبا المسيحية ـ هكذا تم توصيفها ـ لم تكن جديدة تماماً بالنسبة للذاكرة الإسلامية. لقد كانت ثمة سوابق للقاءات عقلية وفكرية انسربت تأثيراتها في التراث المتواصل حتى لحظة التصادم.

كانت «القوة» العسكرية ـ المزودة بترسانة التكنولوجيا التي أبدعها العلم ـ هي الجانب «المدهش» والمسبب للصدمة. ولم يكن أيسر على العقل المسلم/العربي من الاقتناع بضرورة «التزود» بهذه القوة التي تصور أنها محايدة. لا تعارض إذن بين الإسلام ـ علامة الهوية وشارتها في مواجهة العالم المسيحي الذي قدم نفسه كذلك منذ الحروب الصليبية ـ وبين «استيراد» الأسلحة وتكنولوجيا الحرب. وبسبب من «عدم التعارض» هذا تم إرسال البعثات إلى أوروبا ـ وإلى فرنسا بصفة خاصة ـ لنقل ثمار العقل الأوروبي في مجال التكنولوجيا. وإذا أخذنا الطهطاوي مثالاً على ذلك اللقاء غير التصادمي الأول لوجدنا أن ما كان يشغل الشيخ في الأساس هو محاولة «الاستيعاب» العقلية لكل ما يلفت عقله أو وجدانه. لم ينشغل رفاعة طويلاً بالتعارض بقدر ما سعى إلى «التصالح». هناك أشياء في تلك الحضارة لا يقبلها الإسلام دون شك، مثل الحريات المتاحة للمرأة في مراقصة الرجال والاختلاط بهم، لكن تلك أشياء تهون إلى جانب إنجاز تعليم المرأة وخروجها للعمل مثل الرجل وتحملها للمسؤولية. فضلاً عن القوانين التي تساوي بين البشر على أساس من الحرية والمساواة والإخاء، ناهيك عن النظافة والاهتمام بالصحة العامة للمواطنين... إلخ.

وعلينا ألا ننسى في هذا السياق أن حملة بونابرت قد أخفقت في تحقيق أهدافها

السياسية في الاستيلاء على مصر واحتلالها. وأن إحساس الشعب المصري بالانتصار على الحملة، بل وفي فرض حاكم اختاره زعماؤه على الباب العالي الذي خضع لمطالب ممثلي الشعب المصري بتعيين محمد علي والياً على مصر - كل ذلك يفسر لنا تحرر رفاعة الطهطاوي من عقد النقص التي تلازم المهزوم عادة في تعامله مع عدوه.

لقد كانت الهزيمة واقعة عامة، حالة إسلامية أساساً، وليست حالة مصرية تحديداً. هكذا ظلت أوروبا حتى منتصف القرن التاسع عشر تقريباً تمثل الخصم المتفوق لا العدو المنتصر. في هذا السياق نفسه كان محمد علي يواصل انتصاراته في الشام والجزيرة العربية مناهضاً الباب العالي ذاته بالأسلحة التي استوردها من أوروبا. من هنا منشأ «عدم التعارض» الذي ظل محايثاً لمشروع النهضة في كتابات رفاعة الطهطاوي، وربما في كتابات معاصريه.

-4

في تقديرنا أن «التعارض» بين الأنا والآخر، أو بين «الإسلام» و «أوروبا المسيحية» بدأ يتبلور مع انكشاف الطابع الاستعماري الإمبريالي لأوروبا السياسية في علاقتها بالعالم العربي والإسلامي، وبعد أن كان الخصم المتفوق، يحتفظ بالمسافة التي تبعده عن الأنا، وتسمح لها من ثم بإدراكه إدراكاً مكتملاً أو شبه مكتمل، واقترب من حدود تهديد الذات بالاحتلال المباشر للأرض. تحول «الخصم المتفوق» إلى خطر ماثل، وإلى عدو قاهر، هكذا تم إطفاء مصابيح الديمقراطية الوليدة التي أراد إسماعيل إقامتها، وتم القضاء على كثير من المؤسسات المدنية الجديدة. وكان نفي رفاعة الطهطاوي إلى السودان علامة فارقة تحدد بداية عصر «التعارض» وانتهاء عصر التصالح.

ومع تبلور «التعارض» نشأت الحاجة إلى «التوفيق»، وبدأ التفتيش داخل تراث الذات - الإسلامي بصفة خاصة - عن مبررات لقبول ما هو صالح فقط من منتجات الغرب العقلية والفكرية من جهة، والاجتماعية والسياسية من جهة أخرى. وكان هذا «التوفيق» هو محور إنجاز التيار الإصلاحي الذي مثله بالأساس جمال الدين الأفغاني

ومحمد عبده. كان منطق «الإصلاح» أنه: «لا يفل الحديد إلا الحديد» وأن علينا أن نناهض الغرب ونقاومه مستعينين بأسلحته المادية والفكرية. إن الهدف الأساس هو المقاومة مع الحفاظ على هوية الذات خشية أن تذوب. من هنا قدم محمد عبده قراءته لعلم الكلام في «رسالة التوحيد»، كما بدأ تفسيره للقرآن بهدف نفي الأسطورة والخرافة وتأكيد الطابع العقلي للوحي. وفي الوقت نفسه بدأت ردوده على رينان في هجومه على الثقافة العربية الإسلامية.

ومن المهم أن نلاحظ أن محور نشاط محمد عبده، سواء في قراءته لعلم الكلام أو في تفسيره، كان محاولة نفي الضار واستبقاء الصالح في هذا التراث. لذلك اختار من المعتزلة موقفهم من قضية «العدل» وفي القلب منها «خلق الأفعال» أنها من العبد وليست من الله. لكنه تمسك بالموقف الأشعري من قضية طبيعة الذات الإلهية وصفاتها، وأقر أنها صفات زائدة ليست هي عين الذات كما ذهب المعتزلة. وله موقف متردد من قضية «الكلام الإلهي» أو القرآن أقديم هو أم محدث مخلوق، وهي القضية التي أثارت خلافاً واسعاً في عصر الخليفة العباسي المأمون بصفة خاصة. وكان لها مردود سياسي عنيف، حيث اضطهد المأمون ـ الذي تبنى منظور المعتزلة بخلق القرآن ـ علماء السنة الذين رفضوا الموافقة على هذا الرأي، فيما عرف في تاريخ الثقافة العربية باسم «محنة خلق القرآن». تردد محمد عبده إزاء هذه القضية فاختار في الطبعة الأولى من «رسالة التوحيد» الموقف الاعتزالي وهو القول بخلق القرآن. ولكنه في الطبعة الثانية تراجع عن هذا الاختيار وحذفت الفقرة التي تدل عليه، بناء على نصيحة من الشيخ الشنقيطي فيما يروى[6].

أما في تفسيره للقرآن فقد قام الشيخ بتأويل كل ما ورد في القرآن عن الجن والشياطين بأنها القوى النفسية والغرائز المحركة للشهوات. هذا فضلاً عن تأويله للطير الأبابيل في سورة «الفيل» بأنه مرض الجُدَريّ[7]. هكذا نرى أن الشيخ يتحرك

(6) انظر: رسالة التوحيد، دار المعارف، ط 5، تحقيق محمود أبو رية، 1977 م، ص: 52,13.

(7) انظر في ذلك: تفسير جزء عم، ط 2، دار الشعب، القاهرة، 1957 م، ص: 120 وما بعدها في تأويل طير الأبابيل والسّحر، والنفث في العقد، والوسوسة.. إلخ.

مرة في اتجاه التراث الإسلامي جاعلاً منه الأصل ومعيار القيمة، ويتحرك مرة أخرى في اتجاه «العقل الغربي» الرافض للأساطير والمعجزات. ولكن باعث الحركة في الحالتين هو البحث عن «النافع» هنا أو هناك. بل إن جمع الشيخ بين عقيدة «العدل» عند المعتزلة وعقيدة «التوحيد» عند الأشاعرة اعتمدت على هذا المحرك الأساسي: البحث عن النافع في التراث الذي يمكن أن يلتقي مع النافع في نتاج الحضارة الأوروبية.

غني عن البيان القول إن معادلة النهضة ـ عند الأفغاني وعبده ـ قد تجاوزت ثنائية الإسلام/تكنولوجيا الغرب وإنجازاته العلمية، إلى التراث الإسلامي/الفكر الغربي، أي أنه حدث تحول من مجال المنافع المادية وانتقال إلى مجال المنافع الفكرية والعقلية. لكن ظل مفهوم «المنفعة» هو الباعث الجوهري لعمليات التوفيق. وليس معنى ذلك أن المعادلة عند الطهطاوي كانت خالية تماماً من العقلي والفكري، بل معناه أن العقلي والفكري كان مفسراً للعلمي والتكنولوجي، وكان ثمة افتراض لإمكانية نقل المادي دون التورط في التعرض لعدوى الفكري والعقلي. ولعل أوروبا كانت حريصة في ذلك الوقت على أن يظل العالم العربي الإسلامي رهين هذا الانفصام، وذلك ليستمر في لعب الدور الذي كانت تريده أوروبا: دور السوق المفتوحة لمنتجات الغرب، دون أن يتجاوز ذلك إلى دور المشارك في إنتاج العلم والتكنولوجيا، وهو الدور الذي يستلزم الاستيعاب الفكري والعقلي.

الدليل على ذلك أن محاولات إسماعيل لنقل المؤسسات الغربية، ومن أهمها الديمقراطية، للحياة السياسية المصرية لم تُقَابل بالرفض فقط، بل بالسعي للقضاء على هذه التجربة الوليدة بإغراق مصر في الديون وتوريطها اقتصادياً حتى انتهى الأمر إلى الاحتلال الكامل (1882)، وعلينا ألا ننسى في هذا السياق أن أوروبا في منتصف القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كانت أوروبا الاستعمارية الإمبريالية، في حين أن أوروبا التي أراد العقل العربي التوفيق بينها وبين العقل الإسلامي كانت أوروبا القرن الثامن عشر، أوروبا عصر الأنوار. وفي حين تصور العقل العربي أنه يتعامل مع أوروبا واحدة كلية ذات جوهر غير تاريخي اسمه التقدم لم يستطع أن

يفسر بشكل تاريخي هذا التعارض بين السياسة والفكر من جانب أوروبا. بل إن العقل العربي وقع هو ذاته في ازدواجية متعارضة بين من ينشدون الاندراج في سياق الثقافة الأوروبية ـ وهم ينظرون إلى أوروبا عصر الأنوار ـ وبين من ينشدون الانسلاخ عن الشيطان الأوروبي والاحتماء بالهوية الإسلامية، وهم في الواقع، ينظرون إلى أوروبا الاستعمارية، أوروبا منتصف القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، أوروبا المتأهبة بجيوشها وأساطيلها لابتلاع العالم الإسلامي عامة، والعربي بصفة خاصة.

- 5-

هذه الازدواجية في النظر إلى أوروبا وفي استيعابها ازدادت تعقيداً وتركيباً حين حاول العقل العربي «التوفيق» بين أوروبا والتراث الإسلامي، ذلك أن التراث الإسلامي العقلاني المؤهل للتواصل مع فلسفة الأنوار، هو بالأساس التراث الرشدي والمعتزلي على مستوى الفلسفة واللاهوت، والتراث العلمي التجريبي المتمثل في إنجازات الرازي وابن الهيثم وابن النفيس.. إلخ، وهذا التراث ذاته هو الذي انتقل عبر الأندلس إلى أوروبا في عصر النهضة وأفادت منه في صياغة معادلة نهضتها. لكن هذا التراث ذاته ـ في سياق تاريخ الحضارة الإسلامية ـ كان تراثاً مهمشاً، تم حصاره وتهميشه داخل دائرة ضيقة من الصفوة لحساب تراث آخر امتزجت فيه الحنبلية والأشعرية والصوفية. وهذا التراث هو الذي كتبت له السيادة والسيطرة والهيمنة التي قوت شوكتها الهيمنة التركية العثمانية على مقدرات العالم الإسلامي.

من هنا نفهم تردد الشيخ محمد عبده بين «عدل» المعتزلة، و «توحيد» الأشاعرة من جهة، بل ونفهم هذا التردد إزاء مسألة «خلق القرآن» وهي مسألة ذات أهمية قصوى في طريق فتح باب التأويل والاجتهاد على أساس لاهوتي وفلسفي في آن واحد. وهذه نقطة سنعود لها بعد استعراض مظاهر التردد في خطاب النهضة. هذا التردد في الاختيار من عناصر التراث يعكس عدم الوعي بتاريخية التراث من جهة، وعدم إدراك أن «تعددية» هذا التراث جزء من تعددية المنظومات الفكرية والعقلية المعبِّرة عن مصالح ورؤى واتجاهات من جهة أخرى. التعامل مع التراث العربي

الإسلامي بوصفه كلاً جوهرياً موحداً يمثل نوعاً من الانعكاس لازدواجية التعامل مع أوروبا بوصفها كلاً جوهرياً موحداً. إنه في الحالتين انعدام الوعي التاريخي بالظاهرة، سواء كانت تلك الظاهرة أوروبا أو كانت التراث العربي الإسلامي.

هذا التردد نجده في منهجية طه حسين الديكارتية التي حاول تطبيقها على الشعر الجاهلي. والقراءة المتعمقة للكتاب تكشف عن حضور منهجين متجاورين لم يتم التركيب منهما: منهج الشك الديكارتي المتمثل في أطروحة أن الشعر الجاهلي لا يعكس الحياة الجاهلية بحيويتها وثرائها وعنفوانها كما يعكسها القرآن مثلاً. ولنلاحظ هنا أن القرآن يمثل بالنسبة لطه حسين «مرجعية تاريخية» للحياة الجاهلية. وهناك منهج علماء الحديث في نقد الرواية كما يتمثل في نقد محمد بن سلام الجمحي للشعر الجاهلي. وقد ظل هذان المنهجان في حالة تجاور سكوني مما أعطى مبرراً لمهاجمي طه حسين إلى ادعاء أنه نقل عن «مرجليوث» من جهة، وإلى أنه لم يقل جديداً عما قاله ابن سلام الجمحي من جهة أخرى.

لكن التناقض الحقيقي في منهج طه حسين ـ النابع من التردد المشار إليه ـ نجده في مسألة اعتبار القرآن «مرجعاً تاريخياً» بالنسبة للحياة الجاهلية، وإنكار المرجعية نفسها بالنسبة لقصص الأنبياء. وهذا الإنكار الأخير كان هو القشة التي قصمت ظهر البعير بالنسبة للكتاب وبالنسبة لطه حسين الذي سرعان ما تراجع عن هذا الإنكار وحذف ما يدل عليه من الكتاب في طبعته الثانية التي صدرت بعنوان «في الأدب الجاهلي»[8].

وقبل أن نمضي في تحليل منهجية طه حسين علينا أن نلاحظ هنا أن معادلة التوفيق كما مَثَّلها محمد عبده قد تحركت قليلاً عند طه حسين، فلم يعد «الغرب» بالنسبة له أفكاراً تحتاج لإيجاد مثيل لها يوافقها من التراث الإسلامي، بل تحول إلى

(8) لاحظ هذا عبد الرحمن بدوي في كتابه: «دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي»، بيروت، دار العلم للملايين، ط 2، 1986 م، المقدمة، ص: 5-16. وعن التناقض بين اعتبار القرآن وثيقة تاريخية وبين إنكار تاريخية القصص القرآني انظر: في الشعر الجاهلي، دار النهر للنشر والتوزيع، القاهرة، ص: 28-29، وكذلك ص: 32-33.

«أداة» منهجية لتحليل التراث وفهمه ونقده. وقد ظل هذا التحول في استيعاب الغرب ماثلاً في الفكر العربي الحديث بمستوياته وتجلياته النوعية المختلفة حتى سقوط معادلة النهضة ذاتها سقوطاً نهائياً في منتصف الستينيات. نقول إن معادلة النهضة التوفيقية في أساسها تحركت قليلاً مع منهجية طه حسين ـ نكرر قليلاً ـ ولم تمض إلى غاياتها المرجوة. وتعليلنا لذلك ـ دون إنكار للتفسير الاقتصادي الاجتماعي الخاص بنشأة الطبقة وبطبيعة تكوينها الهجيني.. إلخ ـ أن إنجاز التوفيق السابق عليه ـ محمد عبده تحديداً ـ لم يكن حاسماً في مجال القضايا الشائكة الحساسة، خاصة قضية «خلق القرآن».

ما الذي جعل من تلك القضية تحديداً مسألة على هذه الدرجة من الحساسية التي لا تقل عن مسألة «التشكيك» في المرجعية التاريخية للنصوص الدينية! حتى أن كلتا المسألتين تم استبعادهما من «رسالة التوحيد» ومن «في الشعر الجاهلي» على التوالي؟! إن المسألتين في الحقيقة مترابطتان على مستوى المفاهيم وعلى مستوى المنهج، لدرجة أن حسم أولاهما يفضي منطقياً إلى حسم الثانية، وربما كان من شأن هذا الحسم أن يفضي بدوره إلى الانتقال خطوة هامة في طريق تجاوز الثنائية والازدواجية في مشروع النهضة إلى نوع من التركيبية الإبداعية. إن مسألة «خلق القرآن» كما طرحها المعتزلة تعني في التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساساً بالبُعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود[9]، الوحي في هذا الفهم تحقيق «لمصالح» الإنسان على الأرض، لأنه خطاب للإنسان بلغته. وإذا مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته ـ التي ربما غابت عن المعتزلة ـ نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي. وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني، أنه لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً له إطلاقية المطلق وقداسة الإله. على العكس من ذلك يقضي مفهوم «قدم الكلام الإلهي وأزليته»، المفهوم الذي تمسك به محمد عبده ضمناً، إلى تثبيت المعنى الديني بما هو معنى مفارق أزلي قديم قدم الذات الإلهية.

---

(9) حول مفهوم التاريخية: انظر: الفصل الخاص بذلك في هذا الكتاب.

ورغم أن «لو» أداة شرط غير تاريخية، فلا مناص أمامنا من استخدامها لنقول: ربما لو حسم محمد عبده الإشكالية باختيار «الخلق» كما اختار «العدل» لتمكن طه حسين من تجاوز حالة التردد بين الاعتداد بالمرجعية التاريخية للنص القرآني وبين إنكار هذه المرجعية. ولربما استطاع أن يتجاوز الوضع الثنائي الازدواجي إلى تركيبة إبداعية على مستوى المنهج وعلى مستوى النتائج. لكن هذه الـ «لو» التي تعبر عن التمني، وهذه الـ «ربما» التي تعبر عن الأماني الضائعة لا يجدي كلاهما في تحقيق وعينا نحن ـ جيل سقوط معادلة النهضة التوفيقية ـ بضرورة تجاوز هذه المعادلة. لكن السؤال الآن: هل كان بمقدور محمد عبده الانحياز إلى «الخلق» ـ خلق القرآن ـ كما انحاز إلى خلق الأفعال التي هي محور مقولة «العدل» الاعتزالية؟! والإجابة عن هذه السؤال تكشف عن عجز المعادلة ذاتها، العجز النابع عن التردد بين طرفين على أساس «النفع» المباشر. لم يكن ثمة ما يمنع من اختيار «خلق الأفعال» لالتقائه مع مفهوم «الإرادة الحرة» للإنسان كما صاغها الفكر الغربي، لكن كان من المستحيل التخلي عن «التوحيد» الأشعري لحساب «التوحيد» الاعتزالي لما يؤدي إليه هذا الأخير من تعطيل الصفات الإلهية عن الفعالية في التدخل الدائم في العالمين الطبيعي والاجتماعي. ومفهوم «التعطيل» هذا يفضي في ذهن عبده إلى «الإلحاد» الذي كان يخشاه عبده من أوروبا. هكذا احتفظ عبده ـ من داخل التراث ـ بفكرتين متناقضتين: حرية الإرادة الإنسانية من جهة، والتدخل الدائم لله في صنع العالم ـ بما فيه الإنسان ـ وفي تشكيله من جهة أخرى. التفسير المباشر لهذا التناقض ازدواجية فهم أوروبا، والتردد بين «التعلم» منها ومناهضتها في الوقت نفسه.

هذا التردد ـ الذي هو نتيجة لانعدام الوعي التاريخي بكل من طرفي المعادلة ـ ظل محايثاً لخطاب النهضة، لكنه كان ينتهي دائماً للتضاد مع مفهوم النهضة ذاته. وكما انحسم تردد طه حسين في بذرة مشروعه الأول «في الشعر الجاهلي» انحسم في مشروعه كله لصالح التراث والإسلاميات. وانحسم على مستوى الناقد الأدبي لمناهضة مظاهر الحداثة في الشعر. والأمر نفسه حدث مع عباس محمود العقاد، وخالد محمد خالد الذي استمعنا إلى خطابه خلال أزمة الخليج يكرس الوجود

الأمريكي في المنطقة استناداً إلى مرجعية التراث والدين. وإذا كان علي عبد الرازق رفض إعادة طبع كتابه «الإسلام وأصول الحكم» خاصة بعد انتهاء الظروف التي أدت إلى المصادرة والمنع، فقد رفض نجيب محفوظ إعادة طبع روايته «أولاد حارتنا» بل هدد جريدة «المساء» القاهرية باللجوء إلى القضاء إذا نشرت هذه الرواية.

ليس التردد هنا عيباً في الأفراد من حيث هم ذوات مفكرة، ولكنه خلل في المعادلة ذاتها نابع من عدم الوعي بطرفيها وعياً تاريخياً يمكّن من إحداث «التوفيق» الحقيقي بينهما. لكن الوعي التاريخي بطرفي المعادلة وحده ليس كافياً، فلا بد من تضام ذلك مع الوعي التاريخي بمكونات الواقع بما يتضمنه على مستوى الوعي والفكر والسلوك والممارسة من عناصر تراثية، ومن عناصر تأثر بالغرب تسربت كلها إلى نسيج الواقع وشكلت خصوصيته التاريخية، إضافة إلى حقائق الوجود الطبيعي الجغرافي والوجود الاجتماعي الثابتة والمتغيرة. لكن الطبقة لأسباب ليس هنا مجال مناقشتها لم تحقق هذا الوعي، بالإضافة إلى أنها كانت تخوض معركة النهضة وسط عوامل كثيرة محبطة من التآمر الاستعماري الصهيوني من جهة، وعناصر الثورة المضادة التابعة في قلب المشروع والكامنة فيه من جهة أخرى. من أجل ذلك كان الدافع المسيطر في عملية «التوفيق» هو الدافع النفعي المباشر الذي حول التوفيق إلى «تلفيق» يحتفظ للطرفين بتمايزهما بحيث إذا أمكن إسقاط أحد طرفي المعادلة احتفظ الطرف الآخر بكل قوته وجبروته، وظل ممارساً لفعاليته، وهذا ما نلمسه الآن من انحسار بين طرفين: التبعية الكاملة للغرب اقتصادياً وسياسياً وفكرياً بالشروط الاستعمارية الإمبريالية من جهة، والسلفية الرجعية الكاملة من جهة أخرى. ورغم التناقض الظاهري بين الطرفين فإن كلاً منهما يفضي إلى الآخر بوسيلته الخاصة، تفضي التبعية إلى الديكتاتورية والاستغلال ومحاصرة الإنسان باسم التغريب والحداثة وتفضي السلفية إلى النتائج نفسها ولكن باسم الدين والتراث وتحقيق الهوية الخاصة.

- 6 -

نختار في هذه الفقرة مثالاً للتأويل النفعي التجديدي في خطاب النهضة آخر ما

كتبه زكي نجيب محمود «حصاد السنين»[10]. ووقوفنا عند هذا الكتاب مبرر بأنه الصياغة الأخيرة لمجمل الهموم الفكرية والفلسفية التي شكلت رحلة حياة صاحبه العقلية، وهو يتضمن إيجازاً مستوعباً لكل أطروحاته، هذا إلى جانب أن الكتاب يقدم تأريخاً للمرحلة الأخيرة من خطاب النهضة، المرحلة التي شهدت انكسار هذا الخطاب مع انكسار مرحلة النهوض القومي العربي بمشروعها القومي الناصري بصفة خاصة. والكتاب من هذه الزاوية يعد شهادة على الحياة المصرية الثقافية من منظور مواطن عربي مصري، شاءت له فطرته أن يجعل من تحصيل العلم وكسب الثقافة مهنته (ص 5). وهي شهادة تمتد من أواخر العشرينات من هذا القرن حتى لحظة صدور الكتاب، فتستوعب ثلاثة أرباع هذا القرن بكل ما اشتمل عليه من أحداث وتغيرات على المستويين المحلي والعالمي على السواء. وهذه الفترة تجسد حياة الكاتب العقلية، وتطوره الفكري في أربعة مراحل كبرى هي: مرحلة التعرف على الحياة الفكرية والثقافية، ومحاولة الاندماج فيها، وهي المرحلة التي استغرقت أواخر العشرينات والثلاثينات من القرن. والمرحلة الثانية هي مرحلة الارتحال إلى الغرب في بعثة دراسية إلى انجلترا لمدة أربع سنوات، تعرف من خلالها على «الآخر» الغربي، الذي كشف لـ «الأنا» عن تخلفها، وحدد لها من ثم منظور رؤية ذلك التخلف. وفي هذه الرحلة أيضاً أمكن لمفكرنا أن يرى ثقافته من بعيد، وأن يرصد من ثم إيجابياتها وسلبياتها. والمرحلة الثالثة هي مرحلة الانخراط في الحياة الثقافية والفكرية خلال عقدي الخمسينات والستينات، حيث أسهم زكي نجيب محمود في عضوية العديد من اللجان الثقافية والفنية، بالإضافة إلى رئاسته تحرير مجلة «الفكر المعاصر»، ودوره أستاذاً للفلسفة بكلية الآداب. ومن الجدير بالإشارة أن مفكرنا لم ينعزل عن الحياة الثقافية والفكرية في مصر خلال فترة وجوده في إنجلترا، فقد كان يساهم بمقالاته الأدبية في نقد الحياة الفكرية والعقلية المصرية بمقارنتها بمثيلتها في أوروبا. وقد كانت هزيمة يونيو 1967 م ـ فيما يبدو ـ نقطة تحول حاسمة في تعديل المسار الفكري ـ ولا نقول تغييره ـ لمفكرنا المفتون بإنجازات الإنسان

---

(10) صدر عن دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1991 م.

الأوروبي على جميع المستويات، فأصبح البحث عن الهوية الثقافية الخاصة للمواطن العربي شغله الشاغل. وكان انتقاله للعمل في جامعة الكويت أستاذاً زائراً فرصة هيأت له الاتصال بالتراث الفكري العربي، والتعرف على أهم خصائصه، وكانت تلك هي المرحلة الرابعة في تطوره الفكري.

تتجمع الخيوط الناتجة عن تلك المراحل الأربع في منظومة فكرية موحدة، أو «رؤية موحدة»، كما يطلق عليها الكاتب، تمثل محور كتاباته الأخيرة، والتي دأب على نشرها تباعاً في جريدة الأهرام.

والسؤال الذي يجب علينا أن نطرحه ونحن نقرأ «حصاد السنين»، وحتى تكون قراءتنا قراءة تأويلية منتجة، ما الذي جعل «حصاد التنوير» فقيراً إلى هذا الحد؟ والإجابة عن هذا يجب أن نبحث عنها في طبيعة الخطاب التنويري ذاته، بكل ما يتضمنه هذا الخطاب من عناصر الإيجاب ومن عناصر السلب، والأهمْ من ذلك كله أن نبحث في الخطاب التنويري عن الأسئلة المضمرة والمكبوتة، بل والمقهورة إلى حد التحريم. ودون البحث عن هذه الأسئلة من أجل إزاحة القهر والتحريم عنها، سيظل خطاب التنوير رهين قضبان اللحظة التاريخية الأولى التي أنتجته وحاصرته في الوقت ذاته. لقد كان الخطاب التنويري في صيغته التي قابلها المؤلف في مستهل حياته مجرد صدى للفكر الأوروبي الذي أمكن له تلخيصه في بعدين: الإيمان بقيمة الحرية والمطالبة بها على مستوى الشعوب والأفراد، وفهم الحياة الاجتماعية والطبيعية على أساس أن «التطور» جوهرها. كان مطلب «الحرية» مطلباً أساسياً في الحياة المصرية، أما فكرة «التطور» فلم يعرف منها معظم المثقفين: «إلا الصورة البيولوجية التي تنسب إلى (داروين) في كتابه (أصل الأنواع) وانعكاساتها التطبيقية على كثير من جوانب الحياة الاجتماعية، كما أوضحها بصفة خاصة هربرت سبنسر، وكان أبرز من عرض الفكرة في صورتها الداروينية إسماعيل مظهر بترجمته الكاملة لكتاب أصل الأنواع، كما كان أبرز من أشاع جوانبها التطبيقية في المجال الاجتماعي، نقلاً عن هربرت سبنسر، شبلي شميل، وازدادت الفكرة شيوعاً بعرضها عرضاً موجزاً متكاملاً على يدي سلامة موسى» (ص 20).

واستمر الخطاب التنويري يكتسب أرضاً جديدة، ويعمق جذوره في التربة الثقافية المصرية على يد: «أحمد لطفي السيد بما نادى به من وجوب الحرية الفردية المسؤولة، رجلاً كان ذلك الفرد أم امرأة، وطه حسين بما عمل على اشاعته في النفوس من إزاحة التقديس عن حقائق التاريخ.. وعباس محمود العقاد بمجموعة دواوينه الشعرية، إنما قدم للناس تطبيقاً مجسداً للفردية المستقلة الحرة التي اضطلع لطفي السيد بالدعوة إليها في مجال السياسة» (ص 31). ومع ذلك فلم يكن خطاب التنوير صدى سلبياً لما تنتجه أوروبا من أفكار بل كان كثيراً ما يجد نفسه في علاقة تضاد مع بعض أطروحات الفكر الغربي عن الإسلام والمسلمين، أي أن انعكاس ضوء التنوير على مرآتنا كان كثيراً ما يثور على الأصل ويتجاوزه، خاصة إذا تعارض مع ركائز ثقافتنا. ومن هنا رأينا بين روادنا من شغل نفسه بالرد الرافض لما يكتب عبر البحر أو يقال، على غرار ما فعل الأفغاني في (الرد على الدهريين) والشيخ محمد عبده في الرد على (هانوتو) و (رينان) والعقاد في الرد على كثير مما قاله مستشرقون كتبوا عن الإسلام والمسلمين» (ص 32، والتأكيد لنا).

ولم يكن الخطاب التنويري محاصراً بتناقضه مع بعض أطروحات نموذجه الغربي فحسب، بل كان محاصراً بالدرجة الأولى بنقيضه السلفي الذي يرى في أوروبا، وفي كل ما يأتي من جهتها، قضاء على الذات وانتهاكاً للأصالة، لا يستثنى من ذلك إلا الناتج التكنولوجي لشؤون الحياة اليومية. وهكذا يدرك مؤلفنا أن «أزمة العقل» هي المسؤولة عن عثرات التنوير في بلادنا، ذلك أن: «الموقف العام في بلادنا تسوده نظرة لا علمية على نحو لا يدع مجالاً للشك خصوصاً إذا رأينا حقيقة الموقف من وجهة نظر الجمهور... أنه لا عجب أن تعرض العقل ويتعرض في حياتنا لأزمات لا تنتهي، فللرأي العام عندنا قوة ضاغطة، لا يجرؤ على عصيانها علناً إلا مغامر، وهو رأي عام تسوده اللاعلمية كما أسلفنا، فانشر فيه من الخرافات ما شاء لك خيالك أن تنشر، وأنت في ذلك بمأمن من الخطر، بل يرجح لك أن تُحمل على الأعناق لتوضع في مكانة رفيعة تتناسب مع قدرك العظيم. لكن حاول أن تلقي ضوءاً على فكرة مقبولة عند الرأي العام، بحيث تحيط الفكرة بشيء من

الريبة في وضوح معناها، وعندئذ لا تدري ما عسى أن يصيبك من عدم الرضا.. فها هو طه حسين وما تعرض له من هجمات الرأي العام ـ ولا أقول شيئاً عن العلماء ـ مع أن فكرته المرفوضة كانت متعلقة بالشعر، وها هو علي عبد الرازق وما تعرض له من سخط الرأي العام لفكرة قالها في مجال هو بالقطع أعلم به من الجمهور، لأنها خاصة بما يقوله الإسلام عن نظام الحكم، فأي عجب أن تفقد الأمة ما فقدته في هجرة العقول الممتازة من أبنائها؟» (ص 139-140).

إن الحديث عن أزمة العقل وربطها بانعدام التفكير العلمي، خاصة عند الجماهير، يشير إشارة ضمنية إلى أحداث وقعت للمؤلف نفسه، حين اصطدم بالخطاب الديني السلفي ممثلاً في قطب من أبرز أقطابه، هو الشيخ محمد متولي الشعراوي، وذلك في تعليقه على ما يعرف بحديث الذبابة، التي في أحد جناحيها الداء وفي الآخر الدواء. لقد استطاع الشيخ أن يؤلب «العامة» على فيلسوفنا، كما ألّبهم في مناسبة أخرى على «توفيق الحكيم» حين بدأ ينشر سلسلة من المقالات في «الأهرام» بعنوان «حديث مع الله». وإذا كنا نختلف مع توصيف المؤلف لظاهرة العامة بأنها «رأي عام»، فإن هذا لا ينفي دلالة الوقائع التي يستشهد بها. ولأمر ما ـ لعله إيثار السلامة ـ لم يذكر زكي نجيب محمود هذا الصدام، واكتفى، في سياق آخر، بالإشارة إلى ما عاناه هو شخصياً من هجوم بسبب دعوته المستمرة إلى «الوضوح». ورغم تفرقته الدائمة بين مجالات المعرفة، وتمييزه بين أنماط الخطاب العلمي والديني والأدبي، ورغم أنه يجعل مطلب «الوضوح» مقصوراً على الخطاب العلمي، فإن هذا لم يمنع المهاجمين من اتهامه بالتنكر للدين والأخلاق. والحقيقة أن الاتهام بالتنكر للأخلاق: «لم يكن عند صاحبنا بذي خطر، ومع ذلك لم يفتر عن البيان والشرح ليزيل غمامة الغموض لعل الغشاوة تزول عن الأبصار، وأما الجانب الذي كان له في نفسه أثر عميق وحزين، فهو الاتهام الثاني الذي زعم أصحابه أن كل ما نشره عما رآه من ضوابط للفكر الواضح هو في الحقيقة موجه نحو الدين كما هو متمثل في نصوصه، لأن تلك النصوص قلما تجيء على نحو ما تجيء القوانين العلمية، إذ أقل ما يقال فيها هو أنها تخاطب في الإنسان قلبه

وشعوره، جنباً إلى جنب مخاطبتها لعقله العلمي، واستشهد أصحاب هذا الاتهام بكتاب أصدره صاحبنا سنة 1953 م، وعنوانه خرافة الميتافيزيقا. وقد عدل العنوان في الطبعات التالية ليصبح (الموقف من الميتافيزيقا) (ص 301).

هذا الانسحاب السريع، الذي يصل إلى حد الاستسلام والاعتراف بالهزيمة، أمر متكرر عدا استثناءات قليلة، في علاقة الخطاب التنويري بنقيضه السلفي، وهذا ما يؤكد «أزمة العقل» في واقعنا الثقافي. لكن أزمة العقل هذه ظاهرة تحتاج إلى التفسير. ولا بد من الغوص في تاريخنا الثقافي بحثاً عن هذا التفسير، ومع ذلك فقراءة زكي نجيب محمود لتراثنا الفكري والديني ـ في المرحلة الثالثة من سيرته العلمية ـ كشفت له أن «العقل» دعامة أساسية من دعائم بنائنا الثقافي، بل هو الدعامة المقابلة لدعامة الدين، الذي يمثل البعد الوجداني (ص 388-394). وإذا كان الأمر كذلك، فإن «أزمة العقل» في الواقع الثقافي تحتاج إلى تفسير آخر، ويبدو أن فيلسوفنا يجد هذا التفسير الآخر في «ازدواجية المثقف» أو مفكر التنوير. ورغم أنه لا يطرح هذا التفسير طرحاً مباشراً صريحاً، فإن إدانته الدائمة لمفكري عصره واتهامه لهم بالتناقض بين السلوك والفكر، بين ما ينادون به ويدعون إليه بأقلامهم وبين سلوكهم في الحياة اليومية والوظيفية، يطرح تفسيراً ضمنياً لعجز فكرهم عن أحداث تحول حقيقي في الثقافة (ص 254,103,69,68,46,45,44,8).

لكن ازدواجية المثقف، كما تتجلى في التناقض بين فكره وسلوكه، تمثل هي الأخرى ظاهرة تحتاج إلى التفسير، بل الأولى القول إنها إحدى تجليات أزمة العقل على مستوى الصفوة. ومعنى ذلك أننا ما نزال في إطار وصف الظاهرة، ولم نتحرك خطوة واحدة نحو تفسيرها، وهي ظاهرة تتفاقم بشكل ملحوظ في كل أنماط الخطاب. ولعل ما حدث في ندوة «نحو علم كلام جديد» ـ الندوة التي أقامتها الجمعية الفلسفية المصرية في جامعة الأزهر في الفترة من 15-17 يونيو 1991 م ـ من اغتيال للعقل، وتسفيه لأي اجتهاد في قراءة التراث وتأويله. لعل تلك الندوة تمثل مؤشراً كاشفاً لحالة التردي الفكري التي يعانيها واقعنا الثقافي. ولقد تعرض فيلسوفنا لهجوم ظلامي عات في الجلسة الافتتاحية لتلك الندوة، لمجرد أنه أكد

حاجتنا إلى الاطلاع على الثقافة الأوروبية الحديثة. ليس ثمة خلاف إذن في توصيف الأزمة، إنما يتركز الخلاف في تفسيرها. والميل إلى تبرئة تاريخنا الثقافي والفكري من مسؤولية الأزمة ـ كما هو الحال في قراءة زكي نجيب محمود للتراث ـ ميل يمثل في حد ذاته وجهاً من وجوه أزمة الخطاب التنويري ذاته، خاصة إذا كان الحديث عن التراث الديني بالذات. هكذا يبدو الخطاب التنويري شديد الجرأة في تحليل الواقع الثقافي وتشريحه، لكن تلك الجرأة تتحول إلى نوع من «التبرير» الذي يصل إلى حد «تحسين» كل ما يتصل بالتراث الديني. كان طه حسين جريئاً شديد الجرأة في نقد الواقع الثقافي، بل وفي نقد تاريخنا السياسي والأدبي، لكنه كان يقترب من التراث الفكري الديني على استحياء. وسرعان ما تراجع عن بعض مقولاته الفكرية، وحذفها في الطبعة الثانية من كتابه «في الشعر الجاهلي» بعد تغيير العنوان. وهو نفس ما قام به زكي نجيب محمود حين غير عنوان كتابه من «خرافة الميتافيزيقا» إلى «الموقف من الميتافيزيقا». ولأن مشروع علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» كان نقداً مباشراً للتراث الديني، فقد تم اسكات صوت الرجل إسكاتاً شبه نهائي. والمشكلات التي تثور بين الحين والآخر حول تلك الرواية ـ «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ مثلاً ـ أو تلك الأغنية أو هذا العرض المسرحي أو السينمائي، ناهيك عن المطالبة بأسلمة الآداب والفنون ـ بل والعلوم ـ تؤكد أن خطاب التنوير فشل في إحداث التنوير. وأحد أسباب هذا الفشل ترتد إلى عجزه عن إحداث وعي علمي حقيقي بالتراث الديني خصوصاً، وعي ينقل الثقافة، كما ينقل المواطن الفرد، من حالة إلى حالة أخرى، ومن مرحلة «الوعي الديني الغيبي الأسطوري» إلى مرحلة «الوعي العلمي» بالظواهر الطبيعية، والاجتماعية والإنسانية على حد سواء.

وليس معنى نقدنا للخطاب التنويري تحميله ـ وحده فقط ـ مسؤولية الإخفاق في إحداث التنوير المطلوب، ذلك أن «الخطاب» وحده، أياً كانت درجة الوعي المعبر عنها وحدته وإرهافه، ليس مسؤولاً عن أحداث التغيير، الذي هو فاعلية شاملة تساهم فيها كل عناصر الوجود الاجتماعي ومحركاته. نقدنا هنا ينصب على

الخطاب بما هو موضوع تحليلنا ونقاشنا، فلا بد بالتالي من البحث عن عوامل الإخفاق المتضمنة في بنية الخطاب ذاته، دون تقليل من شأن العوامل الأخرى التي لا تعنينا هنا. وما طرحناه الآن هو الموقف التبريري لخطاب التنوير من التراث الديني بشكل خاص، وهو الموقف الذي حول هذا التراث إلى منطقة «محرمة» تتأبى على آليات التحليل العلمي، ويكتفى بالقول إنها أدخل في دائرة «الوجدان» والشعور، كما يذهب زكي نجيب محمود. وإذا كنا فيما سبق قد بينا أثر الخطاب السلفي النقيض في إحداث بعض خطوات التراجع في أطروحات الخطاب التنويري، فإن السجال الأيديولوجي بين الخطابين لا يمثل كل القصة، فعلاقة الخطاب التنويري العربي بمثيله الأوروبي يمثل بعدها الآخر.

في كتابات الطهطاوي لا نكاد نجد حضوراً لافتاً لإشكالية التراث، فقد كان المشكل المسيطر على خطابه مشكل «التقدم» تجاوزاً لحالة «التخلف» التي كشفها اللقاء مع أوروبا. كان «الإسلام» واقعاً حياً ماثلاً ـ وعلينا ألا ننسى أن الشيخ سافر إلى فرنسا إماماً لأعضاء البعثة في شؤون الدين ـ لا يتأبى على «الاتساع» للقيم الاجتماعية والفكرية الموجودة في بلاد التقدم. وحين زار الشيخ «محمد عبده» إنجلترا لأول مرة، عاد يقرر أنه وجد هناك «إسلاماً بلا مسلمين» في حين أن قومه «مسلمون بلا إسلام»، وهذا معناه أن الفارق «الأخلاقي» الذي وجده الطهطاوي بيننا وبين فرنسا ـ والمتمثل في بعض أنماط السلوك المتعلق بالاختلاط بين الرجل والمرأة ـ قد وجد تفسيره عند محمد عبده في «اختلاف العقيدة»، دون أن يتجاوز ذلك إلى مجالات الحياة الأخرى المختلفة. هكذا أصبحت «العقيدة» تمثل «خصوصية الذات» من جهة، وأصبحت بمنأى عن إعادة التفسير أو «التأويل» من جهة أخرى. وبالفصل بين العقيدة والشريعة، أمكن إعادة تأويل الشريعة لتتسع لاستيعاب الجديد الذي أتت به أوروبا المتحدية ـ والمعتدية ـ خاصة في مجال استيعاب مؤسسات المجتمع المدني والتكنولوجيا. والسؤال الذي ظل مكبوتاً في خطاب النهضة: هل هذا الفصل بين العقيدة والشريعة فصل مشروع؟ وهل العقائد موضوع يتأبى على النقد والتأويل؟

لم يكن الخطاب السلفي النقيض هو وحده المسؤول عن كبت السؤال، بل ساهم خطاب المثيل الأوروبي ـ وإن بطريقة مخالفة ـ في كبت السؤال، بل وفي التوحيد بين التراث الديني الفكري وبين العقيدة الإسلامية. ولسنا من الذين يفسرون حركة «الاستشراق»، بمختلف اتجاهاتها، وبتعدد مراحلها، على أساس مفهوم «التآمر»، كيداً للإسلام وللمسلمين، ولكننا لا نغفل ـ من جانب آخر ـ العلاقة المتبادلة بين حركة المد الاستعماري للسيطرة على الشعوب الأخرى، خاصة الشعوب العربية والإسلامية، وبين البدايات الأولى لحركة الاستشراق. لقد فسر «الاستشراق» حالة الركود والتخلف في العالمين العربي والإسلامي بردها إلى عنصر «العقيدة»، الذي كانت قد تجسدت فيه خصائص «الأنا»، كما سبقت الإشارة[11]. وكان من الطبيعي أن يلجأ المفكر التنويري إلى حالة «الدفاع»، التي تستدعي حالة «علم الكلام» التراثي. ومما زاد من حدة حالة «استدعاء التراث»، أن الفكر الاستشراقي كان في هجومه يوحِّد بين «الإسلام» و «التراث» الأمر الذي جعل الدفاع عن كليهما دفاعاً عن «الهوية»، وعن خصائصها الذاتية المميزة.

وإذ وقع الخطاب التنويري بين سندان نقيضه السلفي وبين مطرقة الخطاب الاستشراقي أصبح الدفاع عن التراث الديني ـ لا نقده أو تحقيق وعي علمي بدلالته ـ أحد مهامه. هكذا دافع محمد عبده عن العقيدة في «رسالة التوحيد»، جامعاً بين المفهوم الاعتزالي «للعدل» وبين المفهوم الأشعري «للصفات»، دون أدنى إحساس بتعارض المفهومين. وحين يتخلى المفكر التنويري عن موقف «الدفاع»، يظل في خانة «التبرير» تعبيراً عن عجزه عن «النقد». وإذا كانت الأنا قد تم اختزالها في «العقيدة»، وما يرتبط بها من «تراث»، فقد كان من الطبيعي والمنطقي أن يختزل الآخر ـ أوروبا ـ في «العلم»، وما يرتبط به من تكنولوجيا. ويصبح السؤال: كيف

---

(11) انظر: الإسلام بين العلم والمدنية، مقال مسيو هانوتو (وزير خارجية فرنسا آنذاك) حيث يعتبر أن عقيدة «الجبر» ـ التي يعتبرها عقيدة إسلامية جوهرية ـ هي المسؤولة عن حالة انحطاط المسلمين (ص23) وانظر رد محمد عبده على هذه الفكرة: ص: 61 من نفس الكتاب. هكذا حدد الاستشراق الإشكالية، أو الإشكاليات، وانخرط خطاب النهضة في إنتاج خطاب سجالي.

حققت أوروبا تلك النقلة الهائلة من ظلام عصورها الوسطى إلى نور التقدم؟ سؤالاً مضمراً مكبوتاً هو الآخر. ذلك أن الإجابة الحقيقية عنه ـ والمتمثلة فيما أحدثه الفكر التنويري هناك من نقد للتراث والعقائد ـ تكشف لخطابنا التنويري عن مكامن العجز والقصور في بنيته. إن العلم الذي أبدعته أوروبا ـ فيما يرى زكي نجيب محمود ـ مجرد إضافة ـ بمعنى الجمع الرياضي، لا التفاعل الجدلي من خلال جدلية «النفي والإثبات» ـ إلى موروثها السابق من العصور الوسطى: «ما قد أبدعه الغرب في نهضته من عصوره الوسطى، كان لفتة جديدة نحو متجه جديد، هو أن يضيف إلى قراءة الموروث من كتب السابقين، قراءة أخرى هي قراءة الطبيعة لاستخراج قوانينها» (ص 280). وإذا كانت أوروبا لم تفعل أكثر من الإضافة تلك، فليس ثمة ما يمنعنا من إضافة «العلم»، الذي نتعلمه من أوروبا ـ بشرط أن نساهم في إبداعه ولا نكتفي بحفظه واستيعابه ـ إلى تراثنا الفكري والديني، الذي ثبت لنا عدم تعارضه مع منهج التفكير العلمي.

يفخر كاتبنا ـ على طول الكتاب ـ بأنه كان من أوائل الذين تنبهوا لأهمية هذه القضية، بل يؤكد أنه الوحيد الذي رأى في حلها حلاً لإشكالية النهضة (انظر ص: 132, 269, 399, 410-411).

والغريب أن أحداً ممن أثاروا تلك القضية لم ينتبه إلى اعتماده ثنائية رئيسية، يمكن أن تنحل إلى ثنائيات لا تنتهي ولا تحل، إذ يفترض مفهوم «الأصالة» هوية ذاتية تمتد في الماضي موغلة فيه، وهي الهوية التي حددها فيلسوفنا في بعد «الثقافة» بأبعادها الثلاثة: الدين، الفنون والآداب، الأعراف والتقاليد. أما جانب المعاصرة. فيرتبط ارتباطاً ببعد «العلم»، الذي أبدعته أوروبا في الأساس. وهكذا تنحل ثنائية «الأصالة والمعاصرة» إلى ثنائية أخرى هي ثنائية «العلم والثقافة». وإذا كانت هويتنا التاريخية تتحدد بالأصالة/الثقافة، فإن نهضتنا وتقدمنا لن يتحققا إلا بإضافة ـ لاحظ هنا مفهوم الجمع الرياضي ـ جانب المعاصرة/العلم إليها. هكذا نكرر أو نعيد ما توهمنا أن أوروبا قد حققت نهضتها به، ويظل السؤال الأساس عن سر الأزمة سؤالاً مكبوتاً محبطاً، ويظل الحديث عن تأويل العقائد أو نقد التراث ـ وهو ما حققته

أوروبا في سعيها لتجاوز عصورها الوسطى ـ حديثاً محرماً.

هذه الإضافة بالجمع الرياضي لا تعني تحولاً كيفياً، وغاية ما تؤدي إليه هو التراكم الكمي المؤدي إلى ازدواج الوعي، وعي الفرد والأمة على السواء، حيث يحيا العقل ويفكر طبقاً للقيم والأعراف والتقاليد الموروثة، بينما يحيا الجسد في العصر متمتعاً بكل ما أنتجه العلم، دون أن يكون له دور مشارك في إنتاجه. والأمر بالنسبة للصفوة لا يختلف إلا في أنهم يمكن أن يفكروا بطريقة عصرية، بينما تتحرك مشاعرهم وعواطفهم ورغباتهم وفقاً للموروث الثقافي. وحين يتعارض الجانبان ـ الأصالة والمعاصرة، أو لنقل العلم والثقافة، أو جانب الفكر وجانب الوجدان، أو ما شئت من ثنائيات متفرعة ـ يكون «التلفيق» بينهما هو الحل، وهو تلفيق يجنح في الغالب إلى جانب التراث/الأصالة. فإذا حدث تناقض بين نتائج العلم وبين بعض النصوص الدينية: «كما حدث مثلاً عندنا وعند غيرنا من أصحاب الديانات الأخرى حيال النظرية الداروينية في تطور الحيوان تطوراً جعل الإنسان حلقة أخيرة من حلقات السلسلة، بينما يرد في النص القرآني الكريم، وكذلك في التوراة والإنجيل، ما يدل على أن كل كائن حي بصفة عامة والإنسان بصفة خاصة قد خلق على نحو ما خلق منذ لحظة خلقه بأمر إلهي قضى له بأن يكون فكان، فها هنا يتطلب الأمر مخرجاً لا ينتقص من الإيمان شيئاً، ثم يحاول أن يرى الحقيقة العلمية في ضوء ينسق مع ما يقتضيه إيمان المؤمن إذا كان مثل ذلك المخرج مستطاعاً، فقد يكون العلم أخطأ جوهر الحقيقة، وكذلك قد يكون في مستطاعنا أن ننظر إلى الفارق النوعي الذي طرأ على ضروب الحيوان عامة وعلى الإنسان خاصة فجعله نوعاً قائماً بذاته على أنه أي الفارق النوعي، هو المقصود في عملية الخلق بالنسبة إلى كل نوع على حدة. على أننا لا نقدم هذا القول ليكون رأياً نتمسك به (ص 329، والتأكيد لنا).

في العبارة المؤكدة تتجسد أزمة مشروع النهضة التنويري. كما يطرحه زكي نجيب محمود، وهو مشروع لم يبدأ من الصفر، بل الأحرى القول إنه مشروع ساهم في صنعه. إنه المشروع نفسه الذي شارك فيه في مقتبل حياته العلمية، حين

وقع عليه الاختيار ليكون عضواً في «لجنة التأليف والترجمة والنشر»، وهي اللجنة التي توزع نشاطها بين «إحياء التراث» من جهة، ومواصلة حركة «الترجمة» عن التراث الغربي من جهة أخرى، أملاً في أن يثمر الجناحان ـ الأصالة والمعاصرة ـ في توليد حالة «الإبداع»، التي تحتاجها حياتنا الفكرية (انظر ص: 117,35). وعلينا أن نلاحظ أن هذا المشروع يعد امتداداً لجهود الطهطاوي في الجانبين، وهو المشروع الذي يحاول حسن حنفي تطويره. بادئاً بتجديد التراث، ثم دارساً للفكر الأوروبي (مقدمة في علم الاستغراب)، وخاتماً بـ (من النقل إلى الإبداع)، أي أنه مشروع ما زال مطروحاً، رغم طابعه التلفيقي الواضح. هذه ملاحظتنا الأولى، أما الملاحظة الثانية فهي أن منهج التلفيق هذا ينتهي دائماً إلى الجنوح ناحية الأصالة/ الثقافة بكل ما تتلبس به من قيم ومفاهيم تراثية. إن ما يطرحه زكي نجيب محمود في النص السابق من ضرورة «البحث عن مخرج»، وما يقترحه بشأن هذا المخرج، لا يكاد يختلف عن أطروحات الخطاب الديني السلفي إلا في درجة الحسم واليقين والقطع التي يمارسها الثاني. لكن نبرة التردد والاحتمالية التي يلوذ بها خطاب التنوير لا تعني مغايرته التامة لنقيضه، ولعل في تلفيقيته الناتجة عن ثنائية تصوراته وأطروحاته، ما يفسر لنا فقر حصاد التنوير، الفقر الناتج عن تجاهل الأسئلة الحقيقية والالتفاف حولها، وترك تأثير تجاهلها يعمل في الخفاء.

يتجلى الطابع التلفيقي لفكر النهضة التنويري على مستويات عديدة، تلتقي كلها في البحث عن حلول وسطى لكل المتناقضات التي يزخر بها الواقع الاجتماعي والثقافي من جهة، وفي البحث عن «مبدأ واحد» يعد بمثابة «العلة الأولى» أو «علة العلل» لتفسير أي تعددية فكرية كانت أم اجتماعية سياسية، من جهة أخرى. وإذا كان رد الفروع إلى أصولها والبحث عن مبدأ واحد يفسرها يعد ـ من منظور زكي نجيب محمود ـ المهمة الجوهرية للفلسفة (انظر ص: 354,103,68,46,45,44,35,15)، فإن البحث عن حلول وسطى لكل التناقضات التي يزخر بها الواقع الاجتماعي والثقافي يعكس موقفاً يلوذ بالسلامة، ولو على حساب التواطؤ الفكري والعقلي (انظر ص: 39, 40, 115, 168, 169, 172, 197, 202, 213, 236, 238, 270, 285, 339, 244, 365, 366, 383, 405)،

وكلا النمطين من البحث ينتهي في التحليل الأخير إلى وضع «الغلة» كلها في حقل الخطاب الديني السلفي.

لكن هناك فروقاً لا بد من الإشارة إليها والإشادة بها، ولو كانت فروقاً جزئية، لأن تلك الفروق هي التي تمكننا اليوم من نقد خطاب التنوير نقداً يستهدف تجاوزه لتأسيس خطاب تنويري لا يتجاهل الأسئلة المكبوتة والمحرمة، خطاب لا يخشى المغامرة، فينقل تلك الأسئلة من مستوى الكبت والتحريم إلى مستوى الافصاح والعلن، نازعاً قناع التحريم ومسلطاً عليها ضوء العقل. ولعل أهم تلك الفروق هو الحرص الدائم على طرح إشكالية «المنهج»، بوصفها الإشكالية التي تميز العقل «المتسائل» من العقل «المذعن» من جهة، كما أنها تميز العقل القادر على انتاج المعرفة من ذلك «القابل» للمعلومات للحفظ والتكرار، من جهة أخرى. تلك إشكالية طرحها التنويريون جميعاً، وما زال زكي نجيب محمود يواصل طرحها بلا ملل ولا تعب منذ كان أستاذاً للفلسفة بالجامعة، حتى كتاباته التي نشرت في جريدة الأهرام. في هذا الفارق يتجلى دور «المعلم» و «المربي» الذي حرص عليه التنويريون جميعاً، وهو الدور الذي قنعوا به، وأثّروا من خلاله في أجيال لاحقة.

الفرق الثاني، وهو يرتبط بإشكالية المنهج ارتباطاً وثيقاً، هو التشديد الدائم على ضرورة وضوح الأفكار في ذهن المتعاملين بها، وهو الوضوح الذي يجب أن يتجلى على مستوى التعبير عن الفكرة انطلاقاً من مبدأ أن «اللغة هي الفكر». ولولا استثناء التراث الديني من هذا الشرط، تأسيساً على أنه ينتمي لمجال «الوجدان» والشعور، لأمكن لهذا المبدأ أن ينقل الخطاب التنويري إلى مرحلة أخرى. ان تحليل اللغة، وصولاً إلى تحليل الفكر، هو الذي قادنا إلى مفهوم «تحليل الخطاب»، والفارق بين المفهومين أن الأخير لا يفرق بين خطاب وخطاب بناء على اختلاف قنوات الإدراك عند الإنسان إلى عقلي ووجداني، ذلك أن «الإنسان» وحدة واحدة، مهما تعددت قنوات الإدراك والتعبير. لذلك لا يستبعد نهج «تحليل الخطاب» من مجال فاعليته أي نمط من أنماط الخطاب: السياسي والديني والثقافي والأدبي، وإن كان

يفرق بالطبع بين أنماط الخطاب وفقاً لآلياته الذهنية والعقلية من خلال الآليات اللغوية المعبرة عنه.

ولعل من أهم انجازات خطاب التنوير، المميزة له عن الخطاب السلفي، نظرته الديناميكية للماضي والتراث. فرغم أنه يضعه ـ على سبيل التقية ربما ـ في خانة «الوجدان» والشعور، التي لا تخضع لآليات التحليل العلمي ومنهجه، فإنه يفرق في التراث بين «المعقول واللامعقول». والأهم من ذلك أنه يقف في صف «المعقول»، ضداً للخطاب الديني السلفي الذي لا يكتفي بالوقوف في صف «اللامعقول»، بل يعيد إنتاجه في ثقافتنا وواقعنا. هذا الانحياز للمعقول يمهد الأرض لتأصيل «تاريخية التراث الديني»، ومن شأن إدراك هذه التاريخية أن تؤدي إلى نزع قناع القداسة عن وجهه، وهو ما يؤدي في نهاية الشرط إلى طرح كل الأسئلة الممكنة، بلا خوف، ولا تردد ولا تواطؤية تبريرية. إنها ممارسة «الحرية» على مستوى الفكر والقول والفعل، الحرية التي اعتبرها التنويريون صرخة العصر، وشارة إنسانه وشعوبه التي تسعى لقهر «الضرورة» على مستوى العلم بفهم قوانين الطبيعة والمجتمع، والحرية كما تتجلى في تعبيره الجميل عن أحلامه وأشواقه. إن ممارسة هذه الحرية في نقد التراث تعد شرطاً ضرورياً في مشروع النهضة سعياً لتغيير بنية العقل من حالة «الإذعان» و «التقبل السلبي» إلى حالة «التساؤل» و «انتاج المعرفة»، وهل للتنوير معنى دون هذا الشرط الجوهري؟

لكن هذا «التلفيق» المردود إلى النقص في وعي الطبقة، الناتج من طبيعة تكوينها الهش والجنيني، لا يزال يحتاج إلى مزيد من التعمق في التفسير، خروجاً من هشاشة التفسير الواحد الجاهز الذي يفسر كل شيء. لكنه في الحقيقة قد يؤدي إلى تفسير لا شيء حين يساء فهمه ويساء بالتالي استخدامه. إن وعي الطبقة ليس إلا محصلة لتفاعل عناصر ثلاثة: حقائق وجودها الاجتماعي وشروطه أولاً، ممارساتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في حركتها ثانياً، وتراثها الفكري والعقلي الذي تستمده من ماضيها ثالثاً. وقد تم تحليل العنصر الأول تحليلاً كافياً في كتابات كثيرة، وتم الاقتراب من العنصر الثاني اقتراباً ليس كافياً لكن العنصر الثالث لا يزال غائباً عن

محاولات التفسير والفهم، وهو العنصر الذي نود هنا الاقتراب منه اقتراباً استكشافياً. لكننا نود قبل ذلك إلقاء مزيد من الضوء على العنصر الثاني الخاص بالممارسة السياسية للصفوة الفكرية أو الإنتلجنسيا صاحبة مشروع معادلة النهضة التلفيقي.

مع التسليم بأن معادلة النهضة التي أسس قواعدها رفاعة الطهطاوي لم تنشأ منفصلة عن المشروع السياسي لإقامة الدولة الحديثة الذي أسسه محمد علي، فإن أحد مقاتل معادلة النهضة كان ذلك الحرص الدائم ـ من جانب رجال الحكم ومن جانب الإنتلجنسيا أيضاً ـ على التطابق بين «السياسي» و «الفكري» أو بعبارة أخرى يمكن القول إن تحويل المشروع السياسي إلى مشروع فكري يدخل «الفكر» في دائرة التبرير بالقدر الذي يتباعد به عن مهمته الأساسية، وهي التحليل والتفسير، والعكس صحيح أيضاً حين يتبنى السياسي مشروعاً فكرياً، ويطلب من المفكر معاونته في تحقيق المشروع على أرض الواقع الاجتماعي الاقتصادي سياسياً. في كلتا الحالتين تدخل الممارسة داخل دائرة التبرير، حيث يبرر الفكري الغايات النفعية المباشرة للسياسي في الحالة الأولى، ويبرر السياسي الوسائل بالغايات في الحالة الثانية. هل نحتاج هنا إلى تأكيد حقيقة أن الفعالية الفكرية نوع من ممارسة السياسة، ولكن بآليات الفكر، وأن الفعالية السياسية نوع من ممارسة الفكر ولكن بآليات السياسة؟! ومع ذلك يظل هناك اختلاف نوعي من حيث الآليات، إذ تنشغل السياسة ـ رغم أساسها الفكري، باليومي والمتغير والمباشر في خضم انشغالها باتخاذ القرارات، في حين ينشغل الفكر ـ رغم دلالاته السياسية ـ بالجوهري والثابت والحقيقي الذي يقترب من حدود العلم.

والذي حدث في تاريخنا الحديث ـ وربما الوسيط كما سنشير في الفقرة التالية ـ أن التداخل بين السياسي والفكري قد أزال الحدود الفاصلة والمميزة لكل منهما. لنتذكر مع غالي شكري هذه الملاحظات الخمس التي تؤكد ذلك التداخل وتنبع منه في نفس الوقت. الملاحظة الأولى «إن الرواد الأوائل للنهضة في معادلتها التوفيقية وفي مختلف مراحل حياتها وموتها، كانوا دائماً من رجال الدين وأئمته». الملاحظة الثانية «إن علماء الدين يمّموا بوجوههم شطر الغرب وأساساً فرنسا».

الملاحظة الثالثة: «أن هؤلاء الرواد قالوا بوضوح وحسم بأن الإسلام ليس ضد العلم والأخذ عن الآخرين»، والملاحظة الرابعة: «أنهم حين قالوا بذلك التوفيق بين طرفي معادلة النهضة، فإنهم أقيلوا من الأزهر وصودرت كتبهم، وأنهم تراجعوا خطوة أو خطوات ـ سواء بالصمت أو بالرضا». الملاحظة الخامسة: «أنه رغم العقاب الديني أو الحكومي.. فإن النظام الاجتماعي والدولة قد أخذا واقعياً بتنفيذ معادلة النهضة التوفيقية في الدستور والقانون وهياكل الحكم كالأحزاب والبرلمان والتشريع الاجتماعي كحرية المرأة وتكوين النقابات».

وهناك سؤالان تثيرهما تلك الملاحظات الخمس الهامة جداً: السؤال الأول: أيهما كان الأصل في صياغة معادلة النهضة. المشروع السياسي لمحمد علي أم الرؤية الفكرية للطهطاوي؟ ولا شك في أن الإجابة عن هذا السؤال ـ بأن الأصل هو السياسي كما هو معروف من الوقائع التاريخية ـ تفضي إلى السؤال الثاني: لماذا يحدث «العقاب» الديني أو الاجتماعي أو السياسي، خاصة إذا كانت «الدولة» تنهض في الواقع في تأسيس مشروعيتها على أساس من إنجازات مفكريها؟! وبعبارة أخرى في صياغة السؤال: ما منشأ التعارض الذي يحدث بين السياسي والفكري فيؤدي إلى التضحية بالمفكر ذاته، إن لم تحدث التضحية بالفكر؟! وقبل أن نجيب عن هذا السؤال نستعرض مظاهر التعارض المتواترة في تاريخنا الحديث: نفي رفاعة الطهطاوي إلى السودان ووقف النشاط الحيوي المتمثل في الترجمة إلى أجل غير مسمى في عصر الخديوي عباس الأول، نفي محمد عبده بعد فشل الثورة العرابية، وإبعاده من دون قرار رسمي ـ بعد عودته من العمل بالأزهر خاصة في مجال الفتوى للتدريس في دار العلوم والعكوف على تطوير التعليم، أزمة كتاب «في الشعر الجاهلي» وإبعاد طه حسين من الجامعة، وكذلك فصل علي عبد الرازق من هيئة كبار العلماء ومن القضاء الشرعي بعد نشر «الإسلام وأصول الحكم»، الأمر الذي تكرر مع خالد محمد خالد. إلغاء رسالة الدكتوراة «الفن القصصي في القرآن» لمحمد أحمد خلف الله وحرمان مشرفها أمين الخولي من الإشراف على رسائل علمية في الموضوعات المتصلة بالدين، وحين نصل إلى التاريخ القريب جداً جداً

نشير إلى الاستدعاءات المتتالية من مباحث أمن الدولة للتحقيق مع كتاب ومفكرين «تنويريين» بشأن بعض الأفكار التي جاءت في كتبهم، والتي رأى الأزهر أو أحد رجاله أنها تتناقض مع بعض المبادىء الإسلامية. المصادرة الغريبة لكتب المستشار محمد سعيد العشماوي، وهو أحد المثقفين الذين لا يمكن حسابهم على المعارضة السياسية بأي معنى من المعاني، تطول القائمة التي تعكس تناقض جهاز الدولة السياسي في تعامله مع المثقف الذي لا يتناقض جذرياً مع مشروعات الدولة وتوجهاتها. ولا تفسير لذلك التناقض إلا بالتعارض الطبيعي الذي يمكن أن ينشأ بين الفكر من حيث هو فكر، أي من حيث هو فعالية نوعية مستقلة عن الفعالية السياسية وإن تضمنتها، وبين السياسة من حيث هي فعالية ذات طبيعة نوعية مغايرة رغم اعتمادها على الفكري. بالإضافة إلى ما سبق يصعب أن يقال في حالة «الدولة» في الواقع العربي الحديث والمعاصر إن لها مشروعاً فكرياً ثابتاً يتمتع باستمرارية سياسية. هناك مشروع اجتماعي، أعني في وعي الجماعة وفي ضميرها، قد تقترب منه الدولة ـ بما هي جهاز طبقي ـ وقد تتباعد عنه، وفي ظل غياب آليات مدنية ديمقراطية لانتقال السلطة أو تداولها يترجرج المشروع الاجتماعي غياباً وحضوراً، يلتقي أو يتقاطع أو يتناقض مع مشروعات الدولة، طبقة لعلاقة الطبقة بغيرها من الطبقات الداخلية من جهة، وطبقاً لعلاقاتها بمثيلاتها الخارجية من جهة ثانية.

ولأن معادلة النهضة الفكرية تولدت في رحم المشروع السياسي، ظل المفكر تابعاً للسياسي رغم كل مظاهر التناقض بل والصراع الدموي أحياناً. وبسبب من ذلك التلازم العضوي، ومن عجز المفكر ـ لأسباب كثيرة ـ عن قطع «الحبل السري» الواصل بين إنتاج الفكر وبين ممارسة السياسة، ظلت معادلة النهضة في إطار «التلفيق» النفعي البراجماتي المباشر. أي ظلت ممارسة سياسية عينها على اليومي والمتغير والمباشر ولم تتحرك داخل حدود الفكري ـ الثابت والجوهري والعلمي ـ إلا قليلاً، وكثيراً ما تم التراجع عن هذا القليل بسبب عدم تأسيسه معرفياً. لذلك كله كثيراً ما يتراجع الفكر، وقد يتراجع المفكر ويرتد ـ والشواهد كثيرة ـ مع تراجع المشروع السياسي، ويزدهر مع ازدهاره، ولعل هذا يفسر ازدهار الستينيات

على جميع المستويات، حيث التقى المشروع الاجتماعي بمشروع الدولة الوطنية، كما يفسر أيضاً الانهيار العظيم حين تناقض مشروع الدولة ـ السبعينيات والثمانينيات ـ مع المشروع الاجتماعي، فانهارت كل مظاهر ازدهار الستينيات.

وفي المأزق الحالي الذي يعانيه مشروع الدولة، بين ضغط الجماعات السلفية وتطرفها من جهة، وضغط ما يسمى بالنظام العالمي الجديد من جهة أخرى، وذلك كله في ظل حالة التشرذم والتشظي العربية، وتراجع كل مشروعات العدل الاجتماعي لحساب سيطرة المشروع الفردي في سياق ازدهار الانفتاح الاقتصادي المعتمد على السمسرة أساساً، تعددت المشروعات الطائفية لا الفكرية، ولأن الخطر الجاثم من هذه الطائفية أقسى من إمكانيات الدولة وحدها، بدأ النظام السياسي يتوجه إلى المثقفين والمفكرين طالباً منهم العون، أعني من أولئك الذين تناقض معهم إلى حد النفي والسجن والفصل والحصار في أحسن الأحوال. وتظل الخشية قائمة من أن يكون توجه النظام السياسي للفكر والثقافة ـ طالباً العون والمساعدة ـ مجرد توجه نفعي للخروج من أزمته الحالية الخانقة. لكن الخشية الأشد والأخطر والأقسى أن تكون استجابة المثقفين والمفكرين مرتهنة ـ بوعي أو بدون وعي ـ بالشروط النفعية البراجماتية للنظام السياسي.

وحتى لا نقع في المحظور ـ والوقوع فيه يعني السقوط الأبدي الذي يفتح الباب أمام المجهول ـ يجب أن نتنبه جميعاً إلى ما يكرره غالي شكري من أن «معادلة النهضة قد سقطت نهائياً»، أعني تلك المعادلة التوفيقية التي انتهت إلى التلفيق فأعادتنا إلى «السلفية» التي حافظت المعادلة على تجذرها بالالتفاف حولها دون مواجهتها. لقد انتهت التلفيقية وسقطت، لكن الدولة ممثلة في نظامها السياسي لا تزال حريصة عليها. وإذا كان مطلوباً من الفكر والثقافة حماية الدولة والدفاع عن نظامها السياسي فإن إعادة إنتاج فكر النهضة، حتى في أرقى أشكاله ثورية، سيكون هو السلوك الغالب على خطاب الصفوة. سيتصور البعض أن إعادة إنتاج فكر النهضة بمعادلته التلفيقية كفيل بالقضاء على عوامل الركود الفكري والثقافي، وقد يحدث ذلك بالفعل لبعض الوقت، لكنه سيكون بمثابة حُقَنْ المخدر المزيلة للألم لبعض

الوقت، والتي يزول أثرها تدريجياً مع التعود. إن خطاب النهضة وفكر النهضة صار تراثاً يخضع للفهم والتفسير والتحليل، لا لإعادة إنتاجه وتسويقه على طريقة الانفتاح الاقتصادي. إن إعادة خطاب النهضة يفضي إلى نمط جديد وغريب من السلفية، وإذا كانت السلفية الدينية تستمد تراثها القريب من حسن البنا ورشيد رضا وتستمد تراثها البعيد من الحنابلة والأشاعرة والصوفية، فإن السلفية التنويرية ستستمد تراثها القريب من الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده وطه حسين... إلخ، في حين تستمد تراثها البعيد من المعتزلة وابن رشد. وفي الحالتين نحن داخل نطاق السلفية وإن تعددت الصفات المضافة إليها.

لقد آن الأوان أن يعي المفكر والمثقف العربي أن الحاجة إلى قطع «الحبل السري» الواصل بين السياسي والفكري باتت قضية «نكون أو لا نكون»، وذلك بالطبع دون إنكار أن ممارسة الفكر هي في عمقها ممارسة للسياسة، وأن ممارسة السياسة لا تنفك عن قاعدة فكرية صريحة أو مضمرة. إن للفكر آلياته وأهدافه وللسياسة آلياتها وأهدافها ومن الخطر أن يتنازل الأول عن آلياته ليكون في خدمة الثاني، حتى في حالة تبني الدولة لمشروع فكري محدد الملامح أيديولوجياً، فواجب المفكر المنتمي إلى تلك الأيديولوجيا ألا يتنازل عن استقلاله ليبرر السلوك السياسي.

إن المفكر ـ أياً كان انتماؤه بشرط أن يظل مفكراً ـ حارس للقيم ومدافع عنها، ومكانه الدائم في صف المعارضة بمعناها الإيجابي. والذي اقصده بالمعنى الإيجابي للمعارضة يستبعد المعنى السلبي الذي يفرض على المفكر المعارض أن ينتج أفكاره في سياق التعليق ورد الفعل المباشر على أطروحات السياسي. إن المفكر يظل مرتهناً بمشروع السلطة السياسية، ولو كان في صفوف المعارضة السياسية، طالما ظلت آليات إنتاجه للمعرفة تخضع لآليات السلوك السياسي. وعلى العكس من ذلك المعارضة الإيجابية للفكر، التي تتمسك بآليات الفكر وبقوانين إنتاجه ومنها كون الفكر في جوهره ممارسة سياسية.

-8-

إن الارتباط ـ غير المشروع ـ بين الفكري والسياسي في تاريخنا العقلي لم يبدأ

مع مشروع محمد علي السياسي في بداية القرن التاسع عشر. وكذلك لم تكن «التلفيقية» سمة لمعادلة النهضة التي ارتبطت بمشروع محمد علي السياسي فقط، بقدر ما هي سمة أيديولوجية يمكن تلمس مظاهرها وتجلياتها على طول التاريخ العربي الإسلامي بصفة خاصة. ويبدو أن ثمة علاقة جديرة بالكشف عنها بين الظاهرتين المشار إليهما، وقد ألمحنا إلى جانب من هذه العلاقة حين قلنا إن تداخل آليات إنتاج الفكر بآليات الممارسة السياسية إلى حد التطابق يفضي إلى نوع من البراجماتية الفكرية. ولا شك أن «التلفيقية» تعد الآلية الأساسية في السلوك البراجماتي، ذلك أن «الحقيقة» في هذا السلوك تكون كذلك، أي تكون حقيقة لأنها نافعة. في حين أن المنطق الفكري ـ المبني على آليات إنتاج المعرفة ـ يقوم على أساس أن «الحقيقة» نافعة، لأنها كذلك ـ أي لأنها «حقيقة» وليس لأي علة خارج كونها حقيقة. وحين يتم هذا الربط بين «الحقيقة» و «المنفعة» على أساس أن الثانية هي الأصل، والأولى مترتبة عليها، تظل عمليات اكتشاف الحقيقة ـ بالمعنى البراجماتي ـ (أي عمليات إنتاج الفكر) تعتمد على التزييف المتواصل، التزييف الذي يربط بين أشياء لا رابط بينها، ويستنتج من المقدمات ما لا تتضمنه بأي حال من الأحوال، وتلك كلها عمليات ذهنية يمثل «التلفيق» لحمتها وسُدَاها. ليس معنى ذلك أن البحث عن «الحقيقة» ـ طبقاً لآليات التفكير الحق ـ بحث عن حقيقة ثابتة جوهرية متعالية قائمة «هناك» في المطلق. بل نحن في إطار الحديث عن «الحقيقة» النسبية بالنسبة لتطور الوعي في سياق اجتماعي ثقافي محدد يصوغ رؤية للعالم تحدد إطار المعرفي بنفس القدر الذي يساهم به المعرفي في تطوير تلك لرؤية وتحريكها. إن الفارق بين القانون العلمي ـ أو الحقيقة العلمية في العلوم الطبيعية ـ وبين الحقيقة في العلوم الإنسانية ليس فارقاً بين «العلم» و «الأيديولوجيا»، بل هو في الأساس فارق بين «حقائق» تجريبية يمكن التثبت من صدقها أو كذبها بصرف النظر عن المكان والزمان وبين «الحقيقة الثقافية، التي تكون صادقة وصحيحة في سياق وضع اجتماعي إنساني محدد بسياق تاريخي متميز.

هذا التداخل بين السياسي والفكري إلى حد التطابق أحياناً، وما يفضي إليه من

تلفيقية ـ تسمى «توفيقية» على سبيل التحسين ـ له حضور ملموس في تاريخنا العقلي والثقافي. وذلك منذ تحول الدين ـ الإسلام بصفة خاصة ـ إلى أرض المعركة التي يدور فيها الصراع الاقتصادي والاجتماعي، ومن ثم السياسي، وهي المعركة التي لا تزال دائرة حتى الآن على الأرض نفسها، أرض تأويل النصوص الدينية لتنطق بهذا الموقف أو ذاك، ولا شك أن المشروع الإسلامي ـ الذي يمكن استنباطه من النصوص والمواقف والممارسات في حياة مؤسسه الأول ـ مشروع عربي إنساني. ومن المؤكد أنه مشروع ضد طائفية القبيلة. وضد عصبية العرق والدم، ولو كان عربياً. إنه مشروع عربي ثقافي إنساني حضاري، وبقدر إدراك هذه الحقيقة كان المشروع يتقدم، وبقدر إغفالها كان المشروع يتعثر. وتاريخ العثرات في السياق التاريخي للإسلام هو في الحقيقة تاريخ إغفال تلك الحقيقة.

حين رفعت قريش ـ في حوار السقيفة، كما سبق وأشرنا ـ مبدأ: «الخلافة في قريش»، ورفضت رفضاً تاماً «تداول السلطة» ـ منا أمير ومنكم أمير ـ كما رفضت «المشاركة» فيها ـ منا الوزراء ومنكم الأمراء ـ سجلت العثرة الأولى في تاريخ المشروع. تلا ذلك حروب الردة النابعة من الرغبة في عدم الخضوع لسلطة قريش، بكل ما يرتبط بذلك في ذهن العربي من ذل وعار، بل وتفاقمت ظاهرة الأنبياء، الداعين إلى خضوع الآخرين ـ القبائل الأخرى ـ لحكم قبائلهم، ومنذ ذلك التاريخ ظل الخلاف على السلطة السياسية ـ التي توحدت بالسلطة الدينية ـ مثار النزاع ومحرك العثرات المتتالية: لنذكر عثمان بن عفان وخلاف عامة المسلمين معه ورفعه لمبدأ الحكم الثيوقراطي جلياً واضحاً حين قال: «لا أخلع قميصاً ألبسنيه الله» يقصد الخلافة التي حصل عليها من خلال لجنة الشورى التي كونها عمر بن الخطاب، والتي كان كل واحد فيها من أعضاء اللجنة الستة مؤهلاً ليكون خليفة المسلمين[12].

الصراع بين علي ومعاوية كان صراعاً حول السلطة السياسية، لكن القرآن كان

---

(12) انظر: دراستنا عن إشكاليات الخلافة تقديماً لكتاب «الخلافة وسلطة الأمة»، دار النهر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 2، 1995 م، ص: 44-54.

من أهم أدوات الصراع بين الطرفين، وكذلك كان القرآن بالنسبة للخلاف بين علي والخارجين عليه الرافضين للتحكيم. ولم يجد في هذا الصراع رغبة علي بن أبي طالب في استبعاد «النصوص الدينية» من مجال الصراع، وحين نقول «القرآن» نقصد التأويل والتأويل المضاد، وهي ظاهرة من أبرز ظواهر «الفكر» في تلك العصور. وبعبارة أخرى كان «الفكري» الديني تابعاً للسياسي تبعية تكاد تكون تامة. وحين انحسم الصراع سياسياً، استمر الصراع الفكري قائماً على الأساس النفعي البراجماتي نفسه، رغم استقلاله النسبي عن السلوك السياسي المباشر، لكن النفعية البراجماتية اتخذت شكلاً آخر هو شكل الفعل ورد الفعل، أو الفكرة ونقيضها، ثم «التوفيق» بين الطرفين، أو بالأحرى «التلفيق» بينهما بطريقة لا تحل التعارض. وكثيراً ما كانت التلفيقية تكشف عن انحياز واضح لأحد الطرفين، هو الطرف المؤسس للسياسي تأسيساً مباشراً في أغلب الأحوال[13].

حين رفع مفكرو النظام الأموي مقولة «الجبر» تبريراً لمظالمهم «إنما نأتي أعمالنا بقدر الله» كان رد الفعل الفكري المباشر «كل شيء بقضاء وقدر إلا المعاصي» وهي استجابة الحسن البصري. وتطور الأمر إلى تضاد بين «الجبرية» و «القدرية» أو نفاة القدر وهم المعتزلة الأوائل[14] وفي سياق هذا الصراع كان ثمة صراع آخر يدور بين أهل «الرأي» وأهل «الحديث»، وهو صراع حول مدى «مرجعية» النصوص الدينية الثانوية، أحاديث النبي وأفعاله وتقريراته وموافقاته. ومن البديهي أن «النصية» منهج فكري ملائم تماماً لأهداف أي سلطة سياسية، وذلك بقدرتها الدائمة على تجنيد مزيفي النصوص الناطقة دائماً بتوجهاتها وأهدافها. لذلك تركزت المعركة الفكرية بين أهل الرأي، وأهل الحديث من الفقهاء حول محورين: الأول مدى ارتباط النص الثانوي بالنص الأول الأصلي، القرآن، واشترطوا لذلك أن يكون الأول

(13) هذا هو النهج الفكري الذي يعتبره «البعض» سمة جوهرية للإسلام، فيصفونه بأنه دين «الوسطية»، أو يتحدثون عن «وسطية الإسلام» في السياق السجالي ضد جماعات التطرف والعنف. وعن نشأة المفهوم وتطوره أنظر دراستنا الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، دارسينا، القاهرة ط 1، 1992.

(14) انظر كتابنا: الاتجاه العقلي في التفسير، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 3، 1993، ص: 27-32.

تابعاً للثاني ونابعاً منه شرحاً أو تعليقاً ـ بالتخصيص أو التحديد ـ وهذا يعني ألا يكون ثمة أي شبهة تناقض بين الثاني والأول، المحور الثاني أنهم اشترطوا لمشروعية مرجعية النص الثانوي أن يكون متواتر النقل أو مشهوراً، أي أنهم رفضوا النص الذي يرويه مجموعة قليلة من الرواة، وهو، ما أطلق عليه اسم «حديث الآحاد».

الحل الوسط «التلفيقي» لخلاف أهل الرأي وأهل الحديث قدمه الإمام الشافعي، لكنه حل يمثل انحيازاً واضحاً لأهل «الحديث». على صعيد محور الخلاف الأول أنجز الشافعي مسألة استقلالية السنة بالتشريع، وبذلك جعل النص الثانوي مساوياً للنص الأول الأساس في قوة الالتزام التشريعي، وعلى صعيد محور الخلاف الثاني وضع مجموعة من الضوابط لقبول أحاديث الآحاد، وكلها ضوابط تتصل بالرواية، أي في التحقق من اتصال سلسلة السند وصدق الرواة، وذلك دون أن يدخل في «الدراية»، أي في مدى «معقولية» مضمون النص. وهكذا يكون الشافعي قد كرّس «النصيّة»، وحدّد لفترة طويلة ـ ما نزال نعيش آثارها حتى الآن ـ أسبقية سلطة النصوص على سلطة العقل والخبرة الإنسانية. والحل الوسط الذي قدمه الشافعي على مستوى علم أصول الفقه قدمه الأشعري على مستوى علم العقائد، أو علم أصول الدين. ومن أهم إنجازاته التلفيقية مقولة «الكسب» لحل التعارض بين «الجبرية» و «القدرية»، وهي مقولة تنحاز في التحليل الأخير إلى «الجبرية» من باب خلفي.

لكن أخطر إنجازات الأشاعرة التلفيقية ارتبطت بقضية «الكلام الإلهي» بين «القدم» و «الخلق»، حيث انتهوا، إلى أن للكلام جانبين، جانب القدم من حيث هو صفة قديمة من صفات الذات الإلهية مرتبطة بالعلم، وجانب الحدوث أو «الخلق» من حيث هو أصوات منطوقة تحاكي الكلام القديم. وبارتباط الكلام الإلهي بالعلم اكتسب صفة الأزلية، وتحدد معناه في منطقة عالم الملكوت التي يجب أن يسعى الإنسان للاتصال بها بحثاً عن المعنى الديني للكلام الإلهي في أزلية وإطلاق. وهكذا أتاح الأشعري الفرصة لأبي حامد الغزالي لكي يثب وثبته الأخيرة للربط بين

الحنبلية والأشعرية والتصوف من جهة، والربط بين ذلك كله وبين الشافعية منهجاً في التفكير الفقهي من جهة أخرى.

وقبل أن نكشف عن أبعاد المشروع التلفيقي الذي قدمه الغزالي في القرن الخامس الهجري نتوقف أمام التداخل بين السياسي والفكري الذي ظل ماثلاً في خضم ذلك الصراع الفكري. وهذه المرة سيحاول السياسي تبني مشروع الفكر، والسياسي المقصود هنا هو الخليفة المأمون ذو النزعة الأرسطية، العقلاني الذي وجد في «الاعتزال» التعبير الديني لتلك النزعة. لكن المأمون لم يكتف بتشجيع مفكري المعتزلة ورعايتهم، بل أراد أن ينشر أفكارهم بسلاح قوة السلطة السياسية وهيبتها. فأرسل إلى ولاته في الأمصار أن يجمعوا فقهاءهم ومفكريهم ويختبروهم حول مسألة «خلق القرآن» ويفرضوا رأي المعتزلة عليهم. وهكذا ارتكب المعتزلة خطيئة كبرى ـ من منظور نسقهم الفكري. حيث وافقوا على «جبر» الناس على قبول أفكارهم، وهم ـ أي المعتزلة ـ أعداء «الجبر» الديني[15].

هذه الخطيئة الكبرى اكسبت «ابن حنبل» تعاطف جماهير المسلمين الذين انتصروا للسنة والسلفية ضد عَسْف المأمون والمعتزلة. وهكذا أدى الانصياع إلى مبدأ «الغاية تبرر الوسيلة» إلى القضاء على الغاية ذاتها، ذلك لأن الأفكار مهما كانت عظيمة وهامة وفي صف الناس تحتاج إلى اقتناع الناس بها، أي إلى أن تتحول إلى معرفة شائعة متاحة للبشر جميعاً، تحتاج إلى أن تخرج من ضيق النخبة أو الصفوة إلى اتساع الثقافة العامة، وهذه نقطة سنعود لها في فقرتنا الأخيرة من هذا البحث.

هذا الموقف التبريري من جانب المعتزلة يختلف مثلاً عن موقف الإمام مالك حين عرض عليه الخليفة العباسي أن ينشر كتابه «الموطأ» بين الناس ويحملهم عليه، فقد قال له: لا تفعل يا أمير المؤمنين فقد سبقت للناس مرويات واجتهادات، فأخذ كل مصر بما وصل إليهم. أي أن الإمام مالك رفض «فرض» كتابه واجتهاداته على

(15) انظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام، الجزء الثالث، مكتبة النهضة المصرية، ط 9، 1978، ص: 161-207.

الناس بالقوة، وهو الذي منع الخليفة من ذلك[16] وقد أفضت تلك التبريرية من جانب المعتزلة إلى معاداة الناس لأفكارهم، الأمر الذي ساهم في سرعة انتصار السلفية والقضاء على الاعتزال، خاصة حين تقدم الأشعري بحلوله الوسطية، المنحازة إلى السلفية كما سبقت الإشارة.

الإمام الغزالي صاغ «تعددية» الاجتهادات والرؤى في منظومة فكرية واحدة تجمع بين الحار والبارد وبين الرطب واليابس. فقد جمعت عقلانية الأشاعرة وغنوصية الإشراق الفلسفي كما جمعت بين فقه الشافعي والتأويل الصوفي. والرجل الذي وجه للفلسفة العقلية أقسى الضربات في «تهافت الفلاسفة»، هو نفس الرجل الذي وجه للباطنية ـ الشيعة ـ أقسى النقد من منظور العقل. لكنه في جميع الحالات كان يبرر الواقع أكثر مما يفسره، والقارىء لخاتمة «الرد على الباطنية» يدرك أن الإمام الذي دافع عن سلطة العقل ضد سلطة الإيمان في الفكر الشيعي، يعود في خطابه للخليفة العباسي الذي كلفه بتأليف الكتاب لكي ينسب إليه كل الصفات التي ينسبها الشيعة إلى الإمام[17]. لذلك تعرض الرجل لأزمة روحية عميقة ألجمت لسانه عن النطق، أزمة حللها في «المنقذ من الضلال» في عبارة دالة حيث يقول إنه أدرك أن كل ما قام به من عمل فكري وتعليمي لم يكن مقصوداً به وجه الله. من حقنا أن نستنتج أن الإمام قد اكتشف أنه كان يمارس الفكر خدمة لأغراض تقع خارج الحقيقة الفكرية. ولم يكن أمام الغزالي ـ في سياق الواقع الاجتماعي الثقافي ـ سوى الهرب في المكان، إلى بيت المقدس، وفي الفكر إلى «التصوف». إنها ليست أزمة مفكر بل أزمة فكر وثقافة وأمة.

قد يبدو غريباً أن نقول إن الغزالي ـ المتصوف السني كما يقال ـ قد مهد السبيل أمام ابن عربي المتصوف الأندلسي لكي يقدم مشروعه الفكري الشامل. وإذا

---

(16) انظر: محمد كامل حسين: الإمام مالك بن أنس وكتاب الموطأ، مقدمة كتاب «الموطأ»، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة الحلبي، القاهرة، جـ 1، ص: ز ك ـ حك.

(17) انظر: فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1383 هـ ـ 1964 م، ص: 176-179.

كان الغزالي قد ضَمَّن مشروعه كل نتاج الثقافة الإسلامية، بما انسرب إليها بطريقة التأثير والتأثر من ثقافات سابقة عليها ومعاصرة لها، فإن مشروع ابن عربي تَضمَّن ـ بحكم الوضع الأندلسي ـ كل الثقافات الدينية. لقد أراد ابن عربي أن يقدم مشروعاً إنسانياً يتسع لكل الأديان، ولكن من داخل عباءة الإسلام. وكما اعتمد مشروع الغزالي على التلفيق، كذلك اعتمد مشروع ابن عربي. وكما اصطدم الغزالي بالفلسفة العقلية اصطدم بها ابن عربي، والفارق بين اصطدام ابن عربي وبين اصطدام الغزالي هو الفارق بين عصر عنفوان الاتجاهات العقلية في زمن الغزالي وبين عصر الخفوت في عصر ابن عربي. لذلك عبر ابن عربي عن ذلك الصدام في لقائه الذي وصفه ابن رشد في كتابه «الفتوحات المكية» حيث يسأل ابن رشد الشيخ ابن عربي الفتى عن حال «اليقين الصوفي» هل يماثل اليقين العقلي أم يخالفه؟ وفي إجابة ابن عربي واستجابة ابن رشد ما يكشف عن ذلك الإحساس بالتفوق والانتصار من جانب ابن عربي[18].

علينا ألا ننسى في هذا السياق أن ابن رشد الذي أحرقت كتبه الفلسفية بعد وفاته كان في حياته «قاضي قرطبة» أي كان يمثل المثقف المرضي عنه من جانب السلطة السياسية، إنه رفاعة الطهطاوي أول، لكن نفيه حدث بعد أن غادر الحياة.

ومثل ابن رشد كان الغزالي مشرفاً عاماً على المدرسة النظامية، أكبر مؤسسة تعليمية وبحثية في العصر. وإذا كان ابن عربي لم يمارس دوراً سياسياً بارزاً فإن كتاباته في هذا الجانب تكشف عن «تبريري» من الطراز الأول حين يقرر أن مظالم الولاة سيتحملون مسؤولياتها أمام الله وحدهم، أما عدلهم فسينال الرعية كما ينالهم بسببه رضى الله. وينصح الرعية بناء على ذلك أن تكتفي من الولاة بعدلهم تاركة أمر حسابهم على مظالمهم لله وحده يوم الحساب[19]. وهذا الموقف التبريري لم

---

(18) انظر: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، د.ت، الجزء الأول، ص: 153-154.

(19) وانظر على سبيل المثال لا الحصر قوله عن علاقة الصوفي من أهل الفتوة (الفتى) بالملك أو السلطان والحاكم، وما ينبغي عليه إزاءه من توقير حتى لو كان سيء الخلق لا يوقُر العلماء: «فينبغي للفتى أن يعرف شرف المرتبة (مرتبة الملك) التي هي السلطنة وأنه نائب عن الله في عباده وخليفته في بلاده، فيعامل من أقامه =

يكن موقف ابن عربي وحده بل صاغه الفكر الفقهي صياغات مختلفة وإن اتحدت في الغاية والنتيجة. اعتصم الفقهاء بمبدأ «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح» ليقولوا إن الخروج على الولاة ـ ولو كانوا ظلمة فسقة فجرة ـ يؤدي إلى فِتَن ومفاسد أخطر من تلك الناتجة عن ظلم الولاة وفسقهم. كانت هناك بالطبع استثناءات قليلة من هذا الإجماع، لكنه الاستثناء الذي يمثل الهامش المؤطر للمتن، أي الاستثناء الذي يؤكد القاعدة[20].

هل يمكن القول بعد هذا الاستعراض بأن التداخل بين السياسي والفكري، بما يفضي إليه من «تلفيقية» وتبريرية، تتمتع بعمق ثقافي وفكري في الذاكرة العربية يتجاوز حدود تكوّن الطبقة الوسطى، بما أحاط بهذا التكوّن من ظروف وملابسات؟! وهل يمكن ـ بناء على ذلك ـ افتراض أن هذا التراث يمثل أحد عناصر التكوين الهش والهجيني لتلك الطبقة، بمعنى أن الفكري التراثيْ ربما هو جزء من نسيج الذاكرة ـ له تأثيره على الاقتصادي/الاجتماعي من منظور أن البنى ـ التحتية والفوقية ـ تتفاعل في جدلية معقدة، تتجاوز مسألة أولية الاقتصادي/ الاجتماعي على الثقافي الفكري؟!

ربما تصح مسألة «الأولية» في شكلها البسيط وفي فهمها الساذج في حالات التكون الجنيني المُغْرِق في البدائية للتشكلات الاجتماعية في تاريخ البشرية. لكن بعد أن انتقل الواقع البشري من مرحلة التاريخ الطبيعي إلى مرحلة التاريخ الاجتماعي يصعب تصور تلك الأولية في شكلها البسيط والساذج. إن سيادة الذهنية التلفيقية التبريرية على مجمل نشاط العقل العربي حتى الآن يمثل في حد ذاته دليلاً يناقض

= الله فيها ـ وإن لم يجرِ الحق على يده ـ بما ينبغي للمرتبة من السمع والطاعة في المنشط والمكره على حد ما رسم له سيده وما هو عليه مما أقام الله ذلك السلطان فيه من الأخلاق المحمودة أو المذمومة في الجور والعدل، فينبغي للفتى أن يوفي السلطان حقه الذي أوجبه الله له عليه ولا يطلب منه حقه الذي جعل الله له قِبَل السطان مما له أن يسامحه فيه إن منعه منه فتوةً عليه ورحمة به وتعظيماً لمنزلته إذا كان له أن يطلب به يوم القيامة». (الفتوحات المكية: 242/1).

(20) انظر: Hourani, Albert; Arabic Thought in the liberal Age, Oxford University Press, London, 1920, P. 13.

هذه الأولية، بما أن المجتمعات العربية قد حدث فيها تحولات اقتصادية اجتماعية لا يمكن إنكارها. ورغم ذلك فإن تلك التحولات لم تحدث قطيعة مع تلك الذهنية التي لا تزال ماثلة حتى هذه اللحظة.

ويكفي تدليلاً على ذلك كتابات زكي نجيب محمود وكذلك حسن حنفي حيث يسعى كلاهما لضم المتناقضات على أساس «النافع» و «الصالح» بل إن محاولة أخيرة، لإعادة قراءة النصّ الديني يعتمد في قراءتها العصرية على مبدأ «المنفعة» أساساً، أنها قراءة الكاتب السوري محمد شحرور في كتابه: (القرآن والكتاب: محاولة قراءة عصرية)، ويبقى السؤال مفتوحاً لمزيد من الاجتهاد والإضاءة[21].

-9-

بقيت نقطة هامة وأخيرة ربما تساعدنا على فهم سبب إخفاق مشروع النهضة بمعادلته، «التوفيقية» التي أفضت به إلى التلفيقية في التحليل الأخير، أي أفضت به إلى إلغاء التوفيقية ذاتها والانحياز الكامل لهذا الطرف أو ذاك من أطراف المعادلة وسواء كنا نتحدث عن المظهر السياسي ـ منذ محمد علي إلى جمال عبد الناصر ـ أو عن المظهر الفكري ـ منذ رفاعة الطهطاوي إلى حسن حنفي ـ لمعادلة النهضة، فنحن في إطار مشروعات نخبوية تستبعد الجماهير ـ صاحبة المصلحة في تحقيق المعادلة ـ استبعاداً تاماً من مجال اهتمامها، أعني من مجال المشاركة الفعلية في صياغة المشروع أو في تحقيقه، الأمر الذي يفضي إلى تقدم الجماهير ـ في لحظات الانكسار لحماية المشروع من السقوط النهائي. لم تشارك الجماهير في أيٍّ من هذه المراحل، ومن ثم لم يجد المشروع ـ في لحظات اصطدامه بالخارج الساعي إلى السيطرة والهيمنة ـ من يحميه ويدافع عنه.

---

(21) تعرضنا لفكر النهضة في خطاب زكي نجيب محمود في فقرة سابقة، وفي الفصل الثامن من كتابنا «نقد الخطاب.الديني» تعرضنا لقراءة «اليسار الإسلامي» للتراث، كما تمثلها كتابات حسن حنفي. وفي فصل من هذا الكتاب ـ النصّ ومشكلات السياق ـ نناقش قراءة محمد شحرور في كتابه «الكتاب والقرآن».

كان «التعليم» هو محور اهتمام النخبة، سواء السياسية أو الفكرية، لكن التعليم كان بالنسبة للنخبة السياسية محدوداً بهدف خدمة المشروع السياسي من تخريج المهنيين والخبراء في المجالات العملية المختلفة، وكان يمثل بالنسبة للمفكرين وعاء للتنوير العقلي وتحقيق الاستنارة المفضية إلى تحديث المجتمع. وفي لحظات الانكسار كان أول مِعْول يوجه إلى هدم التعليم وإغلاق المجلات ومصادرة الصحف وتضييق نشاط المفكر إلى أبعد مدى. ورغم أهمية المشروع الذي تقدم به طه حسين في «مستقبل الثقافة في مصر» بل وأهمية «المرشد الأمين بتعليم البنات والبنين» لرفاعة الطهطاوي، فقد كان تحقيق أي مشروع من هذين مرتهناً بالإرادة الحرة المطلقة لشخص الحاكم. والدليل على ذلك تأكيد محمد عبده لأهمية دور المستبد العادل في تحقيق الاستنارة وتحديث المجتمع انطلاقاً من تنفيذ مخطط تعليمي يحقق هذه الأهداف.

إن تحليل خطاب النهضة ـ من هذه الزاوية ـ يؤكد أن كل مشروعات المفكر التنويري كانت تنتظر قيام النخبة الحاكمة بتبنيها وتنفيذها على أرض الواقع. بمعنى أن عدم الانفصال وعدم قطع «الحبل السري» بين السياسة والفكر قد وجد واحداً من تجلياته في وضع المشروعات على الورق وانتظار المستبد العادل الذي يتنبه لأهمية تلك المشروعات، فيقوم ـ مستنداً إلى سلطته وسلطانه ـ بتنفيذها على أرض الواقع. بل لعلنا نجد حالة «الانتظار» تلك معبراً عنها على مستوى الخطاب الشعري في الخمسينات والستينات بصفة خاصة، وهو أمر أشار إليه جابر عصفور في بعض دراساته عن شعر هذه الفترة وما بعدها، خاصة تلك التي نشرت في مجلة إبداع في إصدارها الجديد[22].

إنها حالة «المثقف» المنتج للثقافة ـ والأدب والفن ـ والمغترب عن نتاجه في الوقت نفسه، لأنه ينتجه تحت وصاية سلطة، قد يتجاوب معها فيتوقع منها الاستجابة لخطابه، وقد يتعارض معها، فيكون اصطدامه بها «مفسراً» كافياً، و «مبرراً»

(22) انظر: السفر في منتصف الوقت: قراءة في شعر أحمد حجازي»، في العددين السادس والسابع من مجلة «إبداع»، القاهرة، يونيو ويوليو عام 1991 م، ص: 81-98، ص: 51-71.

في الوقت نفسه لعزلته عن الجماهير وانفصاله عن المساهمة في تحديث وعيها.

لقد أثبتت التجربة أن «التعليم» وإصدار «صحيفة» أو «مجلة»، أو المساهمة في نشاط حزبي محاصر ـ كما هو الحال الآن في العالم العربي ـ ليس كافياً، رغم أهمية التعليم والصحيفة والمجلة والحزب. إنه ليس كافياً في سياق الشروط الراهنة التي تجعل من السهل تغيير نظام التعليم، ومن السهل إغلاق الصحيفة وإلغاء تصريح إصدار المجلة، ومحاصرة نشاط الحزب. ومعنى ذلك أنه لا بد من تغيير الشروط الراهنة، وعلى رأسها الخروج من عنق الزجاجة المتمثل في حكم النخب العسكرية أو القبلية أو الطائفية المستندة إلى حقوق الوراثة المرتكزة على مبدأي «القوة» و «القهر»، لا البوليسية وحدها، بل وسائل القهر الثقافية المتمثلة في السيطرة التامة على التعليم ـ خاصة الجامعات ـ وفي السيطرة التامة على أجهزة الإعلام من إذاعة مسموعة ومرئية ومن صحافة إعلامية متخصصة.

لا بد من كسر احتكار السلطة، واحتكار ما يمثل أدوات صنع الوعي وصياغة الذاكرة على مستوى كل شعب من الشعوب العربية، وعلى مستوى الأمة كلها، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالنضال من أجل إقرار التعدية وممارستها على مستوى الفكر وعلى مستوى المجتمع وعلى مستوى السياسة. إنها الديمقراطية بمعناها الشامل، ديمقراطية العقل، وديمقراطية الحياة المتمثل في حق البشر المتساوي في المشاركة في جني ثمار الناتج القومي، وديمقراطية السياسة المتمثلة في حق تداول السلطة وحق المشاركة فيها عبر المؤسسات الاجتماعية والثقافية والسياسية.

وعلينا أن نتفق جميعاً ـ دون تبرير ـ أن التعددية تعني حق «الجميع» دون استثناء. وهذا التأكيد ضروري في سياق التوترات السياسية الناشئة عن أن «الجميع» ينادي بالديمقراطية ويغني لها، لكن «البعض» سرعان ما يتنكر لها إذا أثبتت أن الجماهير ـ طبقاً لمستوى وعيها الراهن ـ اختارت غيره.

إن ممارسة الحياة ليست مشروطة دائماً بشروط الذات على أي صعيد من الأصعدة، بل هي مشروطة بقدرة الذات على استثمار الشروط الموضوعية الراهنة من أجل إمكانية تغييرها ـ بالفهم العلمي ـ في المستقبل. الديمقراطية التي هلَّل الجميع

لقتلها في الجزائر بدبابات الجيش ومصفحاته، خشية أن يقتلها الإسلاميون المنتصرون عبر صناديق الانتخابات ـ هذه الديمقراطية قتلت على أي حال. لن يجدي أن يكون قاتلها الإسلاميون أو العسكر، طالما أن «الخشية» ـ مجرد الخشية ـ من احتمال القضاء على الديمقراطية إن جاء الإسلاميون للحكم قد أفضى إلى تحويل «المحتمل» أو «الممكن» إلى فعلي واقعي. إنه الانتحار السياسي، بل والعقلي، استناداً إلى المثل العربي ـ ولاحظ الاتفاق ـ «بيدي لا بيد عمرو».

سنجد أن حالة الانتحار الجزائرية ـ والعربية أيضاً تجد تبريراً آخر لها بعيداً عن «التواطؤ» الناتج عن النهج التلفيقي التبريري في العقل العربي الراهن. سنجد هذا التبرير في إعادة إنتاج المبدأ الفقهي القديم: «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»، وهكذا نعود مرة أخرى ـ من خلال العقل السياسي المناهض للعقل الديني على مستوى البنية السطحية ـ إلى الكشف عن تجذّر حالة الاتفاق بين المثقف والسياسي على عزل الجماهير وحرمانها من ممارسة حقها الطبيعي في الاختيار. إذا كانت الجماهير ـ بسبب نقص وعيها ـ ستختار «حلاً إسلامياً» فإن من حقها أن تمارس تجربة اختيار هذا الحل، وعليها أن تدفع الثمن اللازم لاستكمال وعيها التاريخي والاجتماعي، إن وصاية المثقف والسياسي تنتهي كلتاهما إلى نتيجة واحدة. الدكتاتورية السياسية المطلقة من جهة، وكهنوتية الفكر من جهة أخرى، ذلك أن «الوصاية» على الجماهير ـ استناداً إلى نقص وعيها ـ يفضي إلى تثبيت هذا الوعي الناقص وتأبيده.

إن التعليم والصحافة والأحزاب والإعلام مجرد أدوات لتشكيل الوعي الذي لا يتحقق كاملاً إلا من خلال انصهار الشعوب في التجربة التي حرمت منها على امتداد تاريخنا، بدعوى «الحماية» من الفتن والحروب إلخ. هل نجحت «الوصاية» حقاً في حماية شعوبنا العربية من كل ذلك؟! على المثقف قبل السياسي أن يقرّ أن «الفكر» ليس وظيفة تمنحه سلطة «الأب» و «الوصي» و «الحامي». وعليه من ثم أن يسعى ـ بآليات الفكر الحقيقية ـ لممارسة الفكر في الحياة خارج منطق «التعالي» الذي ينظر للوظائف الأخرى في الحياة الاجتماعية نظرة دونية. من هنا يمكن

للمفكر أن يسلم بحق الجماهير في اختياراتها. دون أن يوقفه ذلك عن العمل الحثيث للانتقال بالفكر من مساحة «الكهنوت» ومن داخل جدران «المعابد» ولو اتخذت مسميات أخرى ـ إلى الساحات والتجمعات.

لن يكون للفكر ولا للثقافة دور إلا بأن تشيع وتنتشر بكل الوسائل الممكنة والمتاحة، بالكلمة المكتوبة والمذاعة والمرئية، بالكتاب والمتحف والمعرض والأهم من ذلك إشاعة روح العلم، لا بين الجماهير فحسب، بل بين النخبة والصفوة أساساً.

ويحتاج تحقيق ذلك كله إلى تغيير الشروط الراهنة للحياة السياسية والاجتماعية بالحرص على ترسيخ «التعددية» وممارستها. ويبقى الشرط الأولي لممارسة تعددية حقيقية.

البدء وعلى الفور في قطع «الحبل السري» الذي يربط المفكر والمثقف والسياسي، والعمل على استقلال أدوات إنتاج المعرفة بكل فروعها من العلوم إلى الأغاني والأناشيد، مروراً بالفلسفات والفنون والآداب، عن سلطة السياسي. إن السياسة ـ فيما يقال ـ هي فن تحقيق الممكن، أما المعرفة فهي فن بناء المستقبل وتحقيق المستحيل.

(1)

كثير من العداء في مجال الفكر بصفة خاصة يرتد إلى «عدم الفهم» أو إلى عمليات «التباس» ناتجة عن سيطرة نزعة تتصور أن «ما في الأذهان» مطابق مطابقة تامة «لما في الأعيان» وتتزايد درجة «الالتباس»، وما تفضي إليه من «عدم الفهم»، وما يترتب عليها من «عداء» ورفض، حين يكون «ما في الأذهان»، قديم راسخ، لأنه يكتسب من «القدم» صفة العراقة التي تضفي عليه مشروعية لا يجوز المساس بها أو الاقتراب منها، لأنها مشروعية مقدسة.

كثيرة هي الأفكار التي يحدث لها ذلك في أذهان العامة، لذلك تكون مقاومتهم لما يناقض أفكارهم تلك، أو حتى يخالفها مخالفة جزئية، مقاومة عنيفة، هي مقاومة الكاهن لما يتصوره ضد المقدس الذي تقوم عليه حياته كلها. كل ذلك طبيعي ومفهوم بالنسبة للعوام، لكن الظاهرة حين تطال المثقفين والنخبة من رجال الثقافة والإعلام، ومن المعلمين وأساتذة الجامعات تصبح علامة على وجود أزمة عقلية تنذر بكارثة. وحين تتجاوز الظاهرة حدود العامة والنخبة وتصل إلى عقول المتخصصين يكون ذلك دليلاً على وقوع الكارثة. وهذا هو الحاصل في مجال الفكر الديني، وعند كثير من علمائه المختصين.

من أخطر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة، حتى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزءاً من «العقيدة»، فكرة أن القرآن الكريم الذي نزل به الوحي الأمين على محمد ﷺ من عند الله سبحانه وتعالى نص قديم أزلي وهو صفة من صفات الذات

الإلهية ولأن الذات الإلهية أزلية لا أول لها فكذلك صفاتها وكل ما يصدر عنها. والقرآن كلام الله فهو صفة من الصفات الأزلية القديمة، أي أنه قديم، وكل من يقول إنه «محدث» وليس «قديماً»، أو أنه «مخلوق» لم يكن ثم كان ـ أي حدث في العالم ـ فقد خالف العقيدة واستحق صفة «الكفر». فإن كان مَنْ يقول ذلك مسلم فالحكم عليه أنه «مرتد»، لأن قدم القرآن ـ أي عدم خلقه وحدوثه ـ من مفردات العقيدة التي لا يكتمل إيمان المسلم إلا بالتسليم بها.

والحقيقة أن مسألة طبيعة القرآن ـ هل هو قديم أم محدث ـ مسألة خلافية قديمة بين المفكرين المسلمين. وقد ذهب المعتزلة مثلاً إلى أن القرآن محدث مخلوق لأنه ليس صفة من صفات الذات الإلهية القديمة. القرآن كلام الله، والكلام فعل وليس صفة، فهو من هذه الزاوية ينتمي إلى مجال «صفات الأفعال» الإلهية ولا ينتمي إلى مجال «صفات الذات»، والفارق بين المجالين عند المعتزلة أن مجال صفات الأفعال مجال يمثل المنطقة المشتركة بين الله سبحانه وتعالى والعالم، في حين أن مجال «صفات الذات» يمثل منطقة التفرّد والخصوصية للوجود الإلهي في ذاته، أي بصرف النظر عن العالم، أي قبل وجود العالم وقبل خلقه من العدم. وتفصيل ذلك أن سنة «العدل» الإلهي لا تفهم إلا في سياق وجود مجال لتحقق هذه الصفة، وليس من مجال إلا العالم. وصفة «الرازق» تتعلق بالمرزوق، أي وجود العالم.. إلخ. وإلى هذا المجال «مجال صفات الأفعال» تنتمي صفة «الكلام» التي تستلزم وجود «المخاطب» الذي يتوجه إليه المتكلم بالكلام، ولو وصفنا الله سبحانه وتعالى بأنه متكلم منذ الأزل ـ أي إن كلامه قديم ـ لكان معنى ذلك أنه كان يتكلم دون وجود مخاطب ـ لأن العالم كان ما يزال في العدم ـ وهذا ينافي الحكمة الإلهية. أما صفات الذات فهي تلك التي لا تحتاج لوجود العالم كالعلم والقدرة والقدم (الأزلية) والحياة، فالله كما يقول المعتزلة عالم لنفسه قادر لنفسه قديم لذاته حي لذاته. ومن هذه الصفات الأربعة أوجد العالم، فلولا الحياة والقدم والعلم والقدرة ما وجد العالم. ولذلك اضطر المعتزلة للاتساق مع سياقهم الفكري والعقلي إلى افتراض أن العالم كان له مستوى من الوجود في العدم أطلقوا عليه

«الوجود الشيئي في العدم» وذلك ليكون هناك مخاطب بقوله تعالى: ﴿كن﴾ التكوينية التي يخاطب بها الأشياء فتكون.

ذهبت بعض الفرق الأخرى إلى عكس ما ذهب إليه المعتزلة، فقالوا إن الكلام الإلهي صفة من صفات الذات، وذهبوا بالتالي إلى أن القرآن كلام الله الأزلي القديم لأنه صفة ذاته، والشاهد في هذا كله أن تحديد طبيعة القرآن مسألة خلافية بين المسلمين. وقد حاول الخليفة المأمون أن يفرض فكرة المعتزلة على العلماء والفقهاء بقوة السلطة وسيف السلطان لكنه فشل. وتم على العكس فرض فكرة الأشاعرة التي قالت إن القرآن له جانبان، جانب القدم والأزلية وهو الكلام الإلهي في ذاته وأحياناً يطلقون عليه «الكلام النفسي القديم»، والجانب الآخر هو القرآن الذي نقرأه، وهو محاكاة للكلام الأول وليس هو. وهذه الفكرة التي سادت تم اختصارها بعد ذلك في كتب التلخيصات المتأخرة على النحو الذي ساد واستقر وشاع وصار من «العقائد» التي يقال إن مخالفتها خروج عن الملة، بل هو كفر بالإسلام وارتداد عنه.

هنا يجب أن نلتفت إلى أن سيادة الأفكار وهيمنتها تم وما زال يتم بأدوات القهر والقمع السلطوي، وكما حاول المأمون فرض فكرة المعتزلة حاول خلفاؤه قتل فكرة المعتزلة وفرض فكرة خصومهم، وفي سياق الانهيار الحضاري والتخلف الفكري الذي أصاب العالم الإسلامي بفعل عوامل التفتت الداخلي والهجوم الخارجي ـ والمستمر حتى هذه اللحظة ـ استقرت الفكرة، ولخصت وشوهت واكتسبت قداستها عند العامة والخاصة، بل وعند المتخصصين.

ليس مفهوم أزلية القرآن إذن جزءاً من العقيدة، وما ورد في القرآن الكريم عن «اللوح المحفوظ» يجب أن يفهم فهماً مجازياً ـ لا فهماً حرفياً ـ مثل «الكرسي» و «العرش»... إلخ. وليس معنى حفظ الله سبحانه للقرآن حفظه في السماء مدوناً في اللوح المحفوظ، بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا، وفي قلوب المؤمنين به، وقول الله ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ لا يعني التدخل الإلهي المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل بالإنسان المؤمن بالبشارة

والحض والحث، والترغيب على أهمية هذا «الحفظ». وفهم «الحفظ» بأنه تدخل مباشر من الزاوية الإلهية فهم يدل على وعي يضاد الإسلام ذاته من حيث أنه في جوهره الدين الذي أنهى العلاقة المباشرة بين السماء والأرض إلا عن طريق التوجهات والإرشادات المضمنة في القرآن الكريم وفي سنة الوحي الثابتة عن النبي ﷺ. وحين يصف التصور الذي يذهب إلى أن القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ باللغة العربية، كل حرف منه يقدر بحجم جبل يسمى جبل «قاف»، حين نقول إن هذا تصور أسطوري، فالوصف خاص بالتصور الذهني مهما كانت الروايات التي تدعمه، ولا ينصرف الوصف نفسه «أسطوري» إلى القرآن الكريم ذاته، والمأساة الحقيقية أن يصر بعض المتخصصين على «عدم الفهم» ويستمروا في «التلبيس» على العوام وعامة المثقفين. لأنهم يتصورون ـ مرة أخرى يتصورون ـ مطابقة ما في أذهانهم (أفكارهم المستمدة من بعض الآراء التراثية) لما في الأعيان، أي للحقيقة المطلقة، ثم يزعمون بعد ذلك كله أنهم لا يؤمنون بالكهنوت، ويزعمون أنهم مع حرية الفكر لا مع «الكفر»؛ فأي «كفر» هنا، وأي «فكر» هناك؟!

(2)

الفكرة الثانية التي تتعلق بهذا الموضوع، والتي أصابها كثير من الالتباس وسوء الفهم الذي يفضي إلى الضلال والتضليل، هي مسألة تعلّق الفعل الإلهي بالقدرة الإلهية وعلاقة كل منهما بالآخر. وهنا نعود إلى التفرقة التي وضع أساسها المعتزلة بين القدرة والفعل في تصور الحقيقة الإلهية. القدرة الإلهية مطلقة لا حدود لها على الإطلاق بحكم أنها صفة من صفات الذات الأزلية القديمة، هذا من ناحية، ولكنها ـ القدرة ـ من ناحية أخرى تمثل «الإمكانيات» غير المتناهية للأفعال، والتي ليس من الضروري أو اللازم أو الحتم أن تتحقق، أي تنتقل من الإمكانية إلى «الفعل»، هذه التفرقة بين «القدرة» بوصفها مجموعة الإمكانيات القابلة للتحقق نظرياً، وبين الفعل بوصفه التحقق العيني للقدرة، هي التفرقة التي أقرها العلماء المسلمون في مقولة هامة من مقولاتهم وهي «ليس كل مقدور محتم الوقوع». إذا كانت القدرة الإلهية

مطلقة، فإن مقدوراتها من الأفعال كذلك لا تتناهى، ولكن العالم متناه من حيث بنيته في الزمان والمكان، وهذا دليل على أن إمكانات القدرة الإلهية لا تتطابق مع الأفعال بأي معنى من المعاني.

الأفعال إذن تتعلق بالعالم الممكن وإن كان مصدرها وجذر فاعليتها كامناً في القدرة المطلقة، وهي من حيث التعلق بالممكن التاريخي تظل محايثة للتاريخ، أول الأفعال الإلهية إيجاد العالم، إخراجه من ظلمة العدم إلى نور الوجود، حسب تعبير أبي حامد الغزالي في «مشكاة الأنوار». هذا الفعل يعد بمثابة افتتاح للتاريخ، لأنه الفعل الذي افتتح مفهوم «الزمن». «خلق العالم» إذن يعد واقعة تاريخية في ذاته، أي من حيث كونه «حدثاً» غير مسبوق إلا في «العلم الإلهي» على هيئة مشروع لا ندري كنهه، لذلك نقول جميعاً إن العالم «محدث» ولا خلاف حول مسألة «حدوثه» التي لا تعني شيئاً سوى زمانيته وتاريخيته، والذين ذهبوا في تاريخ الفكر الإسلامي إلى القول بأن العالم «قديم» إنما كانوا يتحدثون عن المادة التي صيغ منها العالم، أي الهيولى حسب المصطلح الأرسطي، ولكن قولهم بقدم المادة لا يعني بالضرورة إنكار تاريخية إيجاد العالم. مفهوم التاريخية إذن محايث لوجود العالم ـ أو بالأحرى لعملية إيجاده ـ سواء كان هذا الوجود «خلقاً» من عدم أم كان «صنعاً» من مادة قديمة.

التاريخية هنا تعني الحدوث في الزمن، حتى لو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي ـ الوجود الإلهي ـ والوجود المشروط الزماني، وإذا كان الفعل الإلهي الأول ـ فعل إيجاد العالم ـ هو فعل افتتاح الزمان فإن كل الأفعال التي تلت هذا الفعل الأول الافتتاحي تظل أفعالاً تاريخية، بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ، وكل ما هو ناتج عن هذه الأفعال الإلهية «محدث» بمعنى أنه حدث في لحظة من لحظات التاريخ، هكذا يتم التمييز بين «القدرة» الإلهية «والفعل» الإلهي على مستويين:

المستوى الأول: عدم تناهي القدرة لأنها إمكانيات للأفعال، بينما تتناهى الأفعال لتعلقها بالعالم المتناهي رغم أنها ـ الأفعال ـ تتجذر في القدرة غير المتناهية،

والعلاقة بينهما في هذا المستوى أشبه بالعلاقة المنطقية بين «الإمكان» و «التحقق»، فليس كل ممكن متحققاً كما سبقت الإشارة.

والمستوى الثاني: للتمييز بين «القدرة» و «الفعل» هو أن القدرة «أزلية» بما هي صفة محايثة للذات الأزلية القديمة، والفعل ليس أزلياً، بل هو تاريخي طالما أن أول مجْلى فعلي من مجالي القدرة الإلهية كان إيجاد العالم، الذي هو ظاهرة محدثة تاريخية.

ماذا عن «اللوح المحفوظ» الذي ذهبت بعض التصورات إلى أن القرآن مدّون فيه؟ هل هذا اللوح المحفوظ قديم أزلي أم محدث مخلوق؟ ولا بد أن يكون محدثاً مخلوقاً مثل العرش والكرسي وإلا دخلنا في تصور «تعدد» القدماء الذي لا يقبله أي مفكر في التراث الديني الإسلامي. إذا كان «اللوح المحفوظ» مخلوقاً محدثاً، فكيف يكون القرآن المسطور عليه قديماً أزلياً، ألا يدخلنا ذلك في سلسلة من التناقضات المنطقية تجعل «المحتوى» قديماً بينما نعلم أن اللوح الذي يتضمن هذا «المحتوى» محدث مخلوق؟ كيف أمكن أن يتم تسجيل «القديم الأزلي» ـ الذي هو القرآن كلام الله القديم الأزلي ـ على سطح لا يتمتع بالصفة نفسها؟!

يزعم أصحاب تصور قدم القرآن وأزليته أن الكلام الإلهي صفة ذاتية قديمة وليس فعلاً كما ذهب المعتزلة. إنهم يعتمدون على ما جاء في القرآن نفسه من أن الله افتتح الخلق بالأمر التكويني «كن» وأن هذا الأمر التكويني ملازم للإرادة الإلهية فكلما أراد الله سبحانه وتعالى شيئاً فإنما يقول له «كن» فيكون، وطبعاً يستحيل أن نتصور أن الله سبحانه وتعالى يتلفظ بالكلام كما نتلفظ نحن البشر، وإلا كان علينا أن نتخيل وجود أعضاء للنطق والتلفظ والتصويت، الأمر الذي يفضي بنا إلى التشبيه الغليظ القريب من حدود التصورات الوثنية. ومفهوم «الوحدانية» والتنزيه المنصوص عليهما في سورة «الإخلاص» يقفان ضد هذه التصورات، فلا بد أن يفهم الأمر الإلهي التكويني «كن» فهماً مجازياً، كما اقترحنا أن نفهم «اللوح المحفوظ» فهماً مجازياً لأن الفهم الحرفي يوقعنا في إشكالات تشوش علينا عقيدتنا.

وحتى مع التسليم بأن الله سبحانه وتعالى ابتدأ الوجود بفعل الأمر «كن» وأنه

كلما أراد أمراً فإنما يقول له «كن» بالمعنى الحرفي الذي يفهمه البعض ـ دون الانزلاق إلى أي تصورات أسطورية وثنية ـ فإن ذلك لا ينفي كون «الكلام» يدخل في دائرة «الأفعال» وليس الصفات الأزلية القديمة المحايثة للذات، ومن المؤكد أن هذا لا يمنع إطلاقاً من وصف الله سبحانه بأنه متكلم كما يوصف بأنه «سميع» و «بصير» رغم أن تلك الصفات تنتسب إلى مجال الأفعال، بشرط التفرقة بين الاتصاف بالصفة من حيث هي إمكانية، وبين تحول الصفة إلى «فعل»، وكما نقول إن الله سبحانه وتعالى «قادر» و «قدير» ولا تظهر القدرة إلا في الأفعال، فكذلك الصفات «متكلم» و «سميع» و «بصير» صفات محايثة لا تظهر إلا في الأفعال، والظهور في الفعل هو التحقق التاريخي، من هنا يمكن القول إن القول الإلهي «كن» في افتتاح الوجود، أو فيما يتلو ذلك من موجودات إلى أبد الآبدين، يدخل دائرة الفعل الزماني، الفعل في التاريخ.

(3)

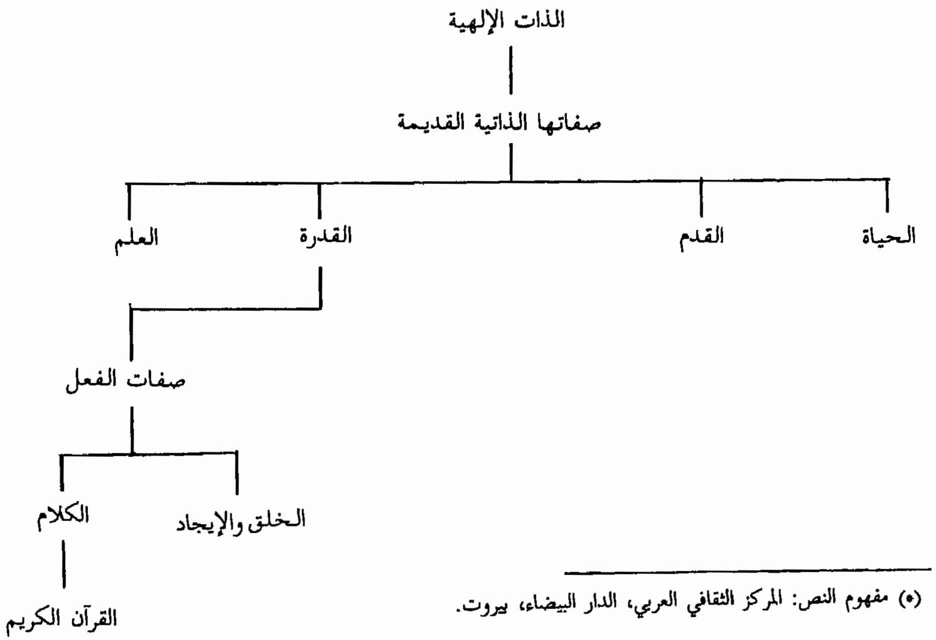
إذا كان الكلام الإلهي في تحققه يعد فعلاً، فكيف يكون القرآن الكريم وهو واحد من تجليات الكلام الإلهي قديماً أزلياً؟ سنجد أن الخلط والالتباس جاء من عدم التمييز بين صفة «العلم» وصفة «الكلام»، وهو التباس شبيه بالالتباس الذي ناقشناه بين صفتي «القدرة» و «الفعل».

«العلم» مثل القدرة صفة مطلقة من صفات الذات محايثة لها في أزليتها، لكن هذه الصفة إما أن تتجلى مثل القدرة وفي تفاعل معها في شكل «الفعل»، الذي يدل بمجرد وجوده على «القدرة» ويدل بأحكامه واتقانه على «العلم» والحكمة ـ كما يستدل المعتزلة ـ وإما أن تتجلى وحدها ـ صفة العلم ـ في نمط آخر من الفعل هو «الكلام»، فيكون «الكلام» بذلك «فعلاً» يظهر «العلم» ولا يطابقه تمام المطابقة، كما أن فعل إيجاد العالم ـ وهو فعل لم يتوقف ـ يظهر القدرة ولا يطابقها أو يتساوى معها.

هكذا تم دمج القرآن ـ الكلام الإلهي ـ في الصفات الإلهية عامة، وفي صفة

«العلم» خاصة، فما دامت تلك الصفات قديمة، أصبح من السهل الاستنتاج بأن القرآن كذلك قديم. ينسب الزركشي في «البرهان في علوم القرآن» للإمام الشافعي أنه قال «جميع ما تقوله الأمة شرح للسنة، وجميع السنة شرح للقرآن، وجميع القرآن شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العليا». وزاد غيره: وجميع الأسماء الحسنى شرح لاسمه الأعظم، وهو قول يتكرر عند غير الشافعي حتى نصل إلى أبي حامد الغزالي في كتابيه «جواهر القرآن» و «مشكاة الأنوار» اللذين تعرضنا لتحليلهما والكشف عن المفاهيم التي ينطلق منها الغزالي في الباب الثالث من كتابنا «مفهوم النص»(*).

هذه التصورات هي التي سادت تاريخ الثقافة العربية الإسلامية وسيطرت بآليات الغرض السياسي، وسيطرتها وسيادتها لا يعني امتلاكها قوة «الحقيقة» بأي حال من الأحوال وذلك لما تتضمنه من عناصر أسطورية شبه وثنية تشوش مفهوم «التوحيد» الذي نعلم أنه مفهوم جوهري في العقيدة الإسلامية، والتصور الذي يطرحه المعتزلة والذي حاولنا شرحه فيما سبق هو التصور الأكثر ملاءمة لروح العقيدة، ويمكن إجمال هذا التصور في الشكل التوضيحي التالي:



(*) مفهوم النص: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت.

(4)

إذا كان الكلام الإلهي فعلاً كما سبقت الإشارة، فإنه ظاهرة تاريخية لأن كل الأفعال الإلهية أفعال «في العالم» المخلوق المحدث، أي التاريخي. و«القرآن الكريم» كذلك ظاهرة تاريخية، من حيث إنه واحد من تجليات الكلام الإلهي، وإن يكن أشمل هذه التجليات، لأنه آخرها. وهنا نأتي إلى بيت القصيد في حملة الهجوم الضارية ـ والجاهلة للأسف ـ على مفهوم **«التاريخية»**. أصحاب النوايا الحسنة في رفض مسألة «التاريخية» ينطلقون من توهم أن هذا المفهوم يؤدي إلى هدم مبدأ **«عموم الدلالة»**، الأمر الذي يفضي في زعمهم إلى اعتبار «القرآن» الكريم من «الحفريات»، التي لا يدرسها إلا المتخصصون بهدف اكتشاف التاريخ المجهول. وهؤلاء يخلطون عن جهل لا شك فيه بين أنماط مختلفة من «الدلالة» ولا يدركون أن للدلالة اللغوية قوانين تختلف عن قوانين أنماط الدلالات الأخرى. وإذا كنا حتى يوم الناس هذا ما نزال نجد متعة في نصوص أدبية وشعرية تاريخية مضى على عصر إنتاجها أكثر من خمسة عشر قرناً من الزمان، فما ذلك إلا لأن هذه النصوص ما تزال قادرة على التواصل معنا دلالياً عبر تلك العصور الطويلة. والأمر كذلك بالنسبة لنصوص إبداعية بشرية، فهل يمكن تصور أن دلالة النصوص الدينية التي نالت وما تزال من الحفاوة والتعظيم والتوقير بالدراسة والبحث من مختلف جوانبها غير قادرة على مخاطبة الإنسان والتواصل معه دلالياً ؟!

أما هؤلاء الذين ينطلقون من «سوء قصد» ونية مبيتة للاغتيال الفكري والمعنوي، مدعومة بالطبع بجهل فاجر بلغ به فجره أن يتمسح بمسوح «العلم» الكاذبة، فقد ذهبوا يملأون الدنيا ضجيجاً وصخباً متباكين على «القرآن» الذي يضعه مفهوم «التاريخية» في خانة الفلكلور. وهكذا حين أرادوا أن يتظاهروا بالعلم كشفوا دون وعي عن عورات جهلهم التي لم تستطع أن تسترها كل أسمال «الدراية» و «الرزانة» و «التعقل» و «الاعتدال» واحتلال أعمدة الصحف وصفحاتها بشكل منتظم. وبلغ الجهل ببعض من يتستر بأسمال «اللقب العلمي» أن يدعوا على هذا المفهوم أنه يقضي على «قدسية» النص القرآني، وينكر أنه من عند الله سبحانه وتعالى.

المشكل في كل هذا الجهل المركب ـ سواء حسنت النوايا أم ساءت ـ أنه يصدر عن تصور لطبيعة اللغة عفا عليه الزمن، وصار من مخلفات العصور الماضية، سواء تلك التي كانت ترتع في بقايا الفكر الأسطوري، أو تلك التي حاولت تجاوز مرحلة الفكر الأسطوري، ودخلت أفق نهج التفكير العقلاني. في نهج التفكير الأسطوري بصفة عامة لا تنفصل اللغة عن العالم الذي تدل عليه، أو بعبارة أخرى تكون العلاقة بين «اللفظ» والمعنى الذي يدل عليه علاقة تطابق. وما تزال بقايا هذا النهج الأسطوري في تصور اللغة موجودة حتى الآن في كثير من المظاهر التي يمكن تلمسها في حياتنا الاجتماعية، لن نتطرق هنا إلى مسألة «الحجاب» الواقي للصغار والكبار من الحسد ومن العيون الشريرة في المعتقدات الشعبية، كذلك لن نتعرض لمسألة «التداوي» و «العلاج» بالقرآن. ورغم أن كلتا الممارستين تستمد مرجعيتها من مفهوم القوة السحرية للغة الناتج عن قدرة اللفظ منطوقاً أو مكتوباً لا على استحضار المعنى في الذهن فقط، بل على استحضار الشيء أو منعه، رغم ذلك لن نطيل في مناقشة هذه الممارسة لأن البعض قد يتوهم أننا نقلل من شأن لغة القرآن التي تمثل أساس اللغة المستخدمة فيهما، يكفي هنا أن ندلل على ظاهرة الإيمان السحري بقوة اللفظ ـ بعيداً عن إطار اللغة القرآنية ـ بتجنب المتكلمين عادة استخدام الألفاظ الدالة على بعض الأمراض.

يكتفي كثير من الناس باستخدام صيغة «المرض الخبيث» إشارة إلى «السرطان» وذلك خشية من ذكر اسم المرض نفسه. وإذا أرادوا نقل خبر حادث خطير وقع لشخص في حضرة شخص آخر في السن نفسه، أشاروا إلى اسم المصاب بكلمة «البعيد» استبعاداً للحدث الخطير خشية أن يتكرر، والأمهات غالباً ما يتحدثن عن الأحداث والوقائع المؤسفة مستهلين حديثهن بعبارة «الشر بره وبعيد»، هل يمكن أن نشير كذلك إلى ممارسة صارت شائعة جداً بين الناس من جميع الأوساط، وذلك حين يكون اثنان على وشك الافتراق ـ ولو لساعات قليلة أو أيام ـ فينطق أحدهم الجزء الأول من الشهادة «أشهد أن لا إله إلا الله» فيرد الآخر «محمد رسول الله»؟ نفس الممارسة يمكن أن نلاحظها في نهاية المكالمات التليفونية ولو كان

الشخصان قد تواعدا على اللقاء بعد المكالمة، وهي ممارسة تعتمد على أن عبارتي الشهادة مترابطتان دوماً، وهذا الترابط يمثل ضماناً من نوع ما أن الشخصين اللذين تقاسماها سيلتقيان مرة أخرى.

هذه ممارسات باقية من آثار بعض التصورات الأسطورية عن قوة اللغة السحرية، وليس من الضروري أن يكون المنخرطون في هذه الممارسات واعين بالضرورة بهذه الدلالة، وأغلب الظن أن جميعهم سينكر إنكاراً شديداً أن تكون تلك تصوراتهم وهم صادقون في ذلك لا شك. لكن ذلك لا يمنع أنها بقايا من آثار تلك التصورات، بقايا تحيلها الممارسات الاجتماعية إلى مجرد عادات وأعراف وتقاليد منبتة الصلة ـ على مستوى الوعي على الأقل ـ بأصولها الغائرة البعيدة.

هذه التصورات نجد تعبيراً عنها في بعض مدارس الفكر الإسلامي القديم، خاصة عند أولئك الذين يذهبون إلى أن «الاسم» هو «المسمى» انطلاقاً من أن العلاقة بين اللفظ ومعناه علاقة ذاتية جوهرية، أي أنها علاقة ضرورية، ونجد في كتاب «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري تفاصيل أقوال أصحاب هذه الرؤية للغة وطبيعتها. ولكن هناك مدرسة أخرى تنكر هذه العلاقة الضرورية التي تفضي إلى الاتحاد بين «الاسم» و «المسمى» أو بين «اللفظ» و «المعنى»، وقد ناقشنا بالتفصيل هذا الخلاف حول طبيعة اللغة ودلالتها في أكثر من دراسة، نخص منها بالذكر هنا دراستنا الأولى «الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة»(*).

وحتى لا نكرر ما سبق أن ناقشناه هناك نكتفي هنا بإيراد الرد الذي رد به محمد ابن جرير الطبري، صاحب التاريخ المشهور «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» على أصحاب القول باتحاد الاسم والمسمى، وذلك في سياق تعرضه لتفسير «البسملة» من سورة الفاتحة في الجزء الأول من تفسيره. يقول الطبري ساخراً من أولئك سخرية حادة لأنهم يقولون إن «اسم الله» في «البسملة» هو «الله» دون فصل بين

(*) صدرت الطبعة الثالثة، عن دار التنوير، بيروت، 1993.

الاسم والمسمى: «لو جاز ذلك وصح تأويله فيه على ما تأول، لجاز أن يقال: رأيت اسم زيد، وأكلت اسم الطعام، وشربت اسم الشراب، وفي إجماع جميع العرب على إحالة ذلك، ما ينبىء عن فساد تأويل قول لبيد (ثم اسم السلام عليكما) أنه أراد ثم السلام عليكما، وادعائه أن إدخال الاسم في ذلك وإضافته إلى السلام إنما جاز، إذا كان اسم المسمى هو المسمى بعينه. ويسأل القائلون قول من حكينا قوله هذا، فيقال لهم «أتستجيزون في العربية أن يقال: أكلت اسم العسل» يعني بذلك: أكلت العسل، كما جاز عندكم: اسم السلام عليك، وأنتم تريدون: السلام عليك».

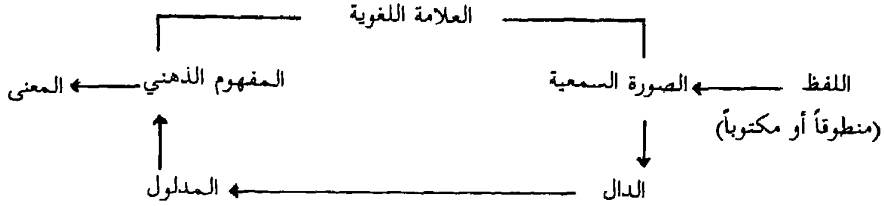
بهذه السخرية الحادة ينفي الطبري توهم الاتحاد بين الاسم والمسمى، ولكن ليس معنى ذلك أنهما وجهان لا علاقة بينهما. الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) الأديب والكاتب الموسوعي المعتزلي يرى العلاقة بين اللفظ والمعنى مثل علاقة الروح بالجسد، ويقول اللفظ للمعنى جسد، والمعنى للجسد روح، والمعتزلة عموماً يدركون العلاقة بينهما على أساس أنها علاقة «مواضعة» و «اتفاق» و «اصطلاح» وليست علاقة ذاتية ضرورية. إن اللفظ مجرد صوت سمعي أو رمز كتابي، وهو بلا معنى إذا لم يكن هناك دلالة اتفاقية. والدليل على اتفاقية العلاقة بين اللفظ ـ الصوت أو الرمز المكتوب ـ وبين المعنى أن ألفاظاً مختلفة في لغات مختلفة تعبر عن المعنى نفسه ـ مثل كلمة «رجل» فهي في العربية غيرها في الفارسية أو في ما سواها من اللغات.

وهنا صاغ المفكرون المسلمون مفهوم «اللغة» بوصفها نظاماً من العلامات ـ شأنها شأن أنظمة العلامات الأخرى كالحركات والإشارات. وذهب الشيخ عبد القاهر الجرجاني ـ شيخ البلاغيين العرب والمسلمين ـ إلى أن الألفاظ لا تدل على المعاني بذاتها بل بالاتفاق، وليس هناك علاقة ضرورية بين اللفظ «ضرب» والحدث الذي يدل عليه في الخارج، حدث «الضرب» الواقعي، بل اللفظ علامة تدل على الحدث، وكان يمكن أن تدل عليه علامة لفظية أخرى لو كان قد حدث اتفاق عليها.

وظل الفكر اللغوي يرى العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة اصطلاح مباشرة حتى جاء العالم السويسري «ألفريد دي سوسير» في كتابه المهم «محاضرات في علم اللغة» وأضاف إلى مفهوم «العلامات» بعداً جديداً، حيث ذهب إلى أن العلاقة بين «اللفظ أو الدال» و «المعنى أو المدلول» علاقة اصطلاح، لكنه عمق مفهوم «الدال» ومفهوم «المدلول» بعيداً عن مسألة اللفظ والمعنى، وذلك على النحو التالي:

إن الوحدة اللغوية (التي تسمى اللفظ) ظاهرة مزدوجة، ليس من جهة أنها تدل على ارتباط بين ملفوظ أو مكتوب من جهة، وبين موجود خارجي من جهة أخرى ـ أي بين اللفظ والشيء ـ بل هي ظاهرة مزدوجة بشكل أكثر تعقيداً من جهتي الدال والمدلول. هنا يتجنب دي سوسير استخدام مصطلحي «اللفظ والمعنى» ليحل محلهما مصطلحي «الدال والمدلول» لأنهما أكثر دقة في التعبير عن تعقد الوحدة اللغوية. والدال والمدلول يمثلان جانبي العلامة اللغوية ـ أو الوحدة اللغوية ـ التي لا تدل على «شيء» بل تُحيل إلى مفهوم «ذهني» هو بمثابة «المدلول» دون الشيء، وكذلك «الدال» ليس هو الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب، بل هو «الصورة السمعية»، وليس المقصود بالصورة السمعية الصوت المسموع، أي الجانب المادي البحت منه، ولكن المقصود هو الأثر النفسي الذي يتركه فينا الصوت المسموع أو الرمز المكتوب، أو بعبارة أخرى، ليس «الأثر النفسي» ـ الصورة السمعية ـ إلا التصور الذي تنقله لنا حواسنا للصوت (تصور الصوت في الذهن).

وعندما نتفحص كلامنا بدقة تبدو الخاصية النفسية لصورنا السمعية واضحة، فبإمكاننا دون أن نحرك شفتينا ولساننا، أن نتكلم مع أنفسنا كأن نستعيد ـ على سبيل المثال ـ ذهنياً قطعة شعرية أو أغنية أو مناقشة مع صديق، والنتيجة التي يتوصل إليها دي سوسير أن «العلامة» اللغوية عبارة عن وحدة نفسية مزدوجة يترابط فيها العنصران (المفهوم والصورة السمعية) ارتباطاً وثيقاً بحيث يتطلب وجود أحدهما وجود الثاني. وفي ظل هذا التصور تعقد العلاقة على النحو التالي:



هذا التصور الذي صاغه دي سوسير أنهى وإلى الأبد التصور الكلاسيكي عن علاقة اللغة بالعالم بوصفها تعبيراً مباشراً عن هذا العالم. لقد صارت العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية. إنها لا تعبر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم، لأن مثل هذا العالم ـ إن كان له وجود ـ يعاد إنتاجه في مجال التصورات والمفاهيم. وقد أحدث هذا التصور ثورة في علاقة الفكر باللغة وفي طبيعة النظام الرمزي للغة والفرق بينه وبين الأنظمة الرمزية الأخرى داخل النظام الثقافي نفسه. هذه الثورة الفكرية غائبة غياباً تاماً عن وعي كل الذين يتوهمون اللغة نظاماً ساكناً بسيطاً يدل على الأشياء، أو يستدعيها، ويتصورون بالتالي أنها نظام إشاري..

(5)

اللغة والثقافة والمتنع الثقافي

إذا كانت العلامات اللغوية لا تحيل إلى الواقع الخارجي الموضوعي إحالة مباشرة، ولكنها تحيل إلى «التصورات» و «المفاهيم» الذهنية القارة في وعي الجماعة ـ وفي لاوعيها كذلك ـ فمعنى ذلك أننا مع اللغة في قلب «الثقافي». والثقافي وإن كان يتجلى في أكثر من مظهر ـ كالأعراف والتقاليد وأنماط السلوك والاحتفالات الشعائرية والدينية والفنون ـ فإن «اللغة» تمثل النظام المركزي الذي يعبّر عن كل المظاهر الثقافية. من هذه الزاوية يقول علماء السميوطيقا ـ أو علم العلامات ـ إن

«الثقافة» هي عبارة عن أنظمة متعددة مركبة من العلامات يقع في قلب المركز منها «نظام العلامات اللغوية» لأنه هو «النظام» الذي تنحلّ إليه تعبيرياً باقي الأنظمة في مستوى الدرس والتحليل العلميين.

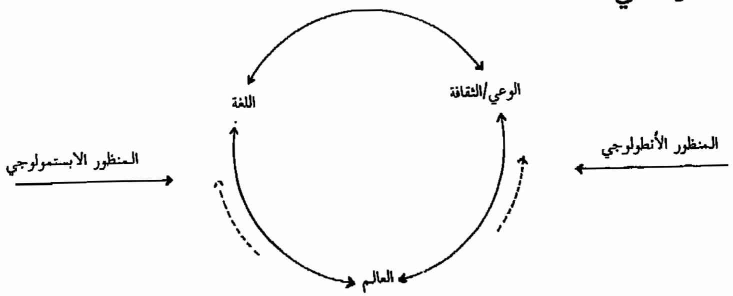
وإذا كان البُعد «الثقافي» هذا هو الذي يميز الوجود الإنساني ويفصله عن الوجود «الطبيعي» الحيواني مثلاً، بحيث يمكن القول: إن الإنسان حيوان ثقافي ـ أي قادر على تمثل وجوده في العالم من خلال أنظمة العلامات، فإن «الثقافة» ليست قيمة مضافة يمكن تصور الوجود الإنساني بدونها إلا على سبيل «الوهم» و «التقدير» كما يقول القدماء، أي على سبيل الافتراض. لكن البعض يفهم «الثقافة» بوصفها بُعداً ناتجاً عن عملية «التعليم» الحديثة وأثراً من آثارها منطلقاً في ذلك من الاستخدام الشائع للفرق بين «المثقف» ـ أي المتعلّم ـ و «الجاهل». وهذا الاستخدام العامي الذي يضع «الثقافة» في مقابل «الجهل» استخدام غير صائب من الوجهة العلمية والمنهجية، فالثقافي ـ علمياً ومنهجياً ـ يقابل «الطبيعي».

والغريب أن بعض الأكاديميين لا يكادون يفارقون هذا الاستخدام العامي الذي يضع «الثقافة» في مقابل «الجهل»، هذا رغم أن جميعهم يُعلِّم ـ ويكرر القول دون فهم ـ إن النبي محمداً عليه السلام كان «أميّاً» لا يقرأ ولا يكتب، ولكنه لم يكن «جاهلاً» ولا ينكر أحد أنه من صفوة مثقفي عصره، وكذلك كان أصحابه. إن «الثقافة» تعني تحوّل الكائن من مجرد الوجود الطبيعي إلى «الوعي» بهذا الوجود. وهو وعي يفصله عن الموجودات الطبيعية الأخرى غير الواعية ويسمح له بالسيطرة عليها. قد تتفاوت مستويات هذا الوعي من مرحلة إلى مرحلة أخرى زمانياً، وقد تتفاوت بين جماعة وجماعة أخرى، بل قد تتفاوت بين الأفراد في المجموعة البشرية الواحدة. وهذا يسمح للباحث بالحديث عن «تعدد» ثقافي في بنية الثقافة الخاصة بمجتمع ما أو بمجموعة بشرية معينة.

إذا كانت «الثقافة» هي تصور العالم لدى مجموعة بشرية بعينها ـ مع التسليم بتفاوت مستويات هذا التصور ـ فإن اللغة هي «النظام» المعبّر عن هذا التصور، وهي من ثم لا تمثل نظاماً ذا مستوى واحد، بل تتعدد مستوياتها بتعدد مستويات

«الثقافة» التي تعبّر عنها. ولأن «العالم» ـ في وجوده الموضوعي المستقل عن الوعي ـ لا ينعكس في التصورات والمفاهيم الثقافية انعكاساً آلياً، وذلك لأن للعالم قوانين من حيث وجوده المستقل تختلف عن قوانين تشكُّل المفاهيم والتصورات في الوعي، فليس من المنطقي القول بأن «اللغة» تعكس التصورات والمفاهيم عكساً آلياً، وذلك لأن للغة قوانينها التي تختلف عن قوانين تشكل المفاهيم والتصورات في الوعي.

ومعنى ذلك أننا إزاء ثلاث حقائق مستقلة عن بعضها البعض استقلالاً من نوع خاص، أي استقلالاً لا ينفي «التداخل» و «التوالُج». ويمكن وضع العلاقة إذن على مستوى أفقي لا رأسي تجنباً لتوهم الأسبقية أو الأولية. الحقيقة الأولى هي «العالم» بكل ما ينتظم فيه من حقائق طبيعية واجتماعية، والحقيقة الثانية هي «الثقافة» بكل ما تنتظمه من مظاهر ومجالات وأنظمة علامات، والحقيقة الثالثة هي «اللغة» بكل ما تنتظمه من قوانين. والعلاقة بين هذه «الحقائق» الثلاث تختلف بحسب المنظور الذي يرتبها وينظمها، فلو تبنى الباحث المنظور الأنطولوجي، أي البدء بالوجود كمفهوم وليس كماهية، فإنه يضع «العالم» أولاً، ثم «الثقافة» ثم «اللغة». ولو بدأ من منظور إبستمولوجي، أي معرفي، فإنه يضع «اللغة» أولاً، ثم «الثقافة» ثم «العالم». ولو نظر الباحث من منظور «تركيبي» فإن العلاقة لا بد أن تأخذ شكل «الدائرة»، وذلك على النحو التالي:



والحديث عن حقائق ثلاث «مستقلة»، رغم ذلك كله، هو حديث على سبيل «الوهم» و «التقدير»، فنحن في مجال «الحديث»، أي في مجال «اللغة» النظام التعبيري الذي «يقول» من خلالنا، أو «نقول» من خلاله. وهو «النظام» الذي ولدنا

فيه، ونمارس حياتنا ـ بكل ما ينتظم في هذه الحياة من أنشطة عليا ودنيا ـ من خلاله. وقد بلغ من سطوة اللغة وسيطرتها أن صار الوجود في منشئه الأول «كلمة». جاء في انجيل يوحنا: «في البدء كان الكلمة»، وفي القرآن الكريم أن الأصل في الإيجاد هو الأمر الإلهي التكويني «كن». و «اللوجوس» في الفكر اليوناني هو «العقل» الذي لا يظهر نشاطه إلا من خلال «الكلمة». حتى ذهب المفسرون لقول أرسطو: «الإنسان حيوان ناطق» إلى أنها بمعنى «عاقل»، لأن النطق اللغوي هو مجال ظهور النشاط العقلي.

وفي الفكر الصوفي الإسلامي «الموجودات» هي كلمات الله التي لا تنفد ولو كان البحر مداداً لها لنفد البحر ولم تنفد كلمات الله (الكهف: 109). ﴿ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر تمده من بعده سبعة أبحر ما نفذت كلمات الله﴾ [لقمان: 27] يتحول العالم كله من أعلاه إلى أدناه في القرآن إلى علامات و «آيات» تدل على وحدانية الله وقدرته، ويتحول كذلك في الفكر الصوفي إلى «كلمات» تتوازى مع الكلام الإلهي الذي يعد «القرآن» الكريم أكمل مجاليه كما سبقت الإشارة. وهذه الأبعاد في القرآن وفي الفكر الإسلامي سبق لنا دراستها في أكثر من دراسة، أقدمها «فلسفة التأويل»(*)، وأحدثها الدراسة اللاحقة في هذا الكتاب، بعنوان «القرآن: العالم بوصفه علامة».

هل يمكن القول بناء على ذلك كله أن «اللغة» تمثّل «الرّحم» الذي ينبثق عنه «الوعي» بكل أبعاده؟ نعم يمكن قول ذلك دون تردد، خاصة إذا أدركنا أنها ليست «معطى» ثابتاً، بل هي حالة سيرورة مستمرة وحيوية دافقة نابعة من قوانينها الخاصة، بدءاً من المستوى الصوتي وصولاً إلى المستوى الدلالي. إن اللغة نظام من العلامات، لا تشير العلامة فيه كما سبقت الإشارة إلى «الخارج» بشكل مباشر، بل تشير إلى «الصورة السمعية» التي هي «الدال». وهذا «الدال» يحيل بدوره إلى «الصورة الذهنية» أو «المفهوم» الذي هو «المدلول». هذا على مستوى «العلامة»

(*) فلسفة التأويل، دار التنوير، الطبعة الثالثة، بيروت 1994.

المفردة، لكن اللغة نظام من العلامات التي تدخل في علامات أكثر تعقيداً على مستوى «نظام» النحو، وتزداد درجة التعقيد حدة حين نتجاوز حدود الجملة إلى «النص».

ولقد قام أسلافنا بجهد مشكور بدراسة النظام اللغوي على مستوى «الجملة»، واستطاع شيخ اللغويين والنقاد عبد القاهر الجرجاني أن يلخص النظام اللغوي على هذا المستوى من خلال مفهوم «النظم»، الذي هو قوانين النحو في سيرورتها وتعدد إمكاناتها ولا نهائية الاختيارات المتاحة لدى المتكلم من خلالها، لا مجرد «قوانين الصواب والخطأ» كما هي عند متأخري النحاة. هذا «النظم» هو المنتج للدلالة وللمعنى، وهي ليست حاصل جمع دلالة «العلامات» المستخدمة ـ أو الألفاظ ـ في الجملة، بل هي ناتج تفاعل تلك الدلالات بدلالات القوانين النحوية بالمعنى الذي صاغه عبد القاهر في نظرية «النظم». وقد تناولنا قضايا النظم والدلالة في أكثر من دراسة يمكن للقارىء الرجوع إليها جميعاً في كتاب «إشكاليات القراءة وآليات التأويل»(*).

ولكي تتضح ملامح استقلال قوانين اللغة عن قوانين الواقع والحياة والعالم الخارجي، يكفي هنا أن نعطي مثالين يكشف أولهما عن هذا الاستقلال من زاوية «عدم التماثل»، ويكشف الثاني عن قدرة اللغة على خلق واقعها الخاص. المثال الأول جملة «مات الخليفة الأول أبو بكر الصديق» وهي جملة تشير إلى واقعة حدثت خارج اللغة، لكن النظر للجملة من خلال قوانين اللغة يكشف «عدم التماثل». الجملة تقول إن هناك فعلا «مات» وتقول إن الفاعل هو «أبو بكر الصديق»، وهذا ليس صحيحاً على مستوى الواقعة الخارجية، فالخليفة رحمه الله لم يفعل «موته». هذه ملاحظة أولى، الملاحظة الثانية أن «الفاعل» نحوياً هو كلمة «الخليفة» وهي تمثل في الواقع الخارجي «وصفاً» للشخص. وتقول الجملة ثالثاً ـ من خلال تحليلها نحوياً ـ أن كلمة «أبو بكر» بدل من كلمة «الخليفة» مع أن

(*) اشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت طبعة ثانية 1994.

الحقيقة «الخارجية» غير ذلك. ولكن تتضح هذه المسألة فلو حدث تأخير وتقديم في «التركيب» فصارت الجملة مثلاً: «مات أبو بكر الصديق الخليفة الأول» لتوهّم متوهّم أن الجملة الآن تماثل العلاقات الخارجية بين الاسم «أبو بكر» وصفاته «الصديق، والخليفة الأول»، ولكن الحقيقة تظل غير ذلك فالاسم «أبو بكر» صوت وكذلك الصفات أصوات منطوقة لا تماثل الكائن المشخّص، بل تدل عليه بوصفها علامات كما سبقت الإشارة. ومن جهة أخرى يظل الفاعل النحوي في الجملة اللغوية فاعلاً مع أنه لم يفعل شيئاً في الواقعة موضوع التعبير اللغوي.

المثال الثاني الكاشف عن قدرة اللغة على خلق واقعها الخاص الجملة التي تقول مثلاً «غابة الحياة تمتلىء بالأشجار الميتة»، فالمركب «غابة الحياة» لا يشير إلى مدرك ذهني سابق، بقدر ما يصنع هذا المدرك، وذلك رغم أن كل جزء في هذا المركب يشير وحده إلى مدرك ذهني مستقل، فالغابة مدرك مستقل وكذلك «الحياة»، لكن «غابة الحياة» مدرك تركيبي جديد في النظام اللغوي (الجدّة طبعاً مسألة يحددها إطار وعي المخاطب بالجملة، وليست مسألة مطلقة). والسؤال الآن: كيف أمكن للغة من خلال قوانينها أن تفعل ذلك؟ والإجابة عن هذا السؤال تكشف لنا عن البُعد الاستبدالي في قوانين اللغة، ذلك أن الذي حدث أن المتكلم، قائل الجملة السابقة، لم يكن يشير إلى واقع خارجي بقدر ما كان يعبّر عن «تجربة» عاطفية أو وجدانية أو فلسفية.. إلخ. وفي ذلك التعبير ساعدته قدرة اللغة الاستبدالية، ذلك أن كلمة «غابة» تستدعي ذهنياً مجموعة من المفردات اللغوية التي تنتمي إلى «الحقل» الدلالي المرتبط بها مثل «الجَبَل» «أفريقيا» «خط الاستواء» «الوحوش»... إلخ، ولو كانت الجملة مثلاً: «غابة الجبل تمتلىء بالأشجار الميتة» لكانت جملة وصفية عادية لا تحمل شحنة كتلك التي تحملها الجملة السابقة. إن استبدال كلمة «الحياة» بالكلمة المفترضة «الجبل» لم يؤثر في دلالة العلامة «غابة» وحدها، بل أثر كذلك في دلالة كلمة «الأشجار» وفي دلالة الصفة «ميتة». إنها ليست إذن مجرد عملية استبدال علامة بعلامة أخرى، بل هي عملية تحويل كامل في الدلالة.

هكذا، يمكن القول إن للغة قوانين خاصة في انتاج الدلالة، تعتمد أساساً على

تفاعل مستوياتها الصوتية والصرفية والنحوية من خلال علاقتي «التركيب» و «الاستبدال»، فالتقديم والتأخير، والحذف والذكر، والتكرار، والوصل والقطع، والعطف والاستئناف، كلها ظواهر تركيبية على مستوى الجملة تمثل قوانين انتاج الدلالة على هذا المحور، كما تمثل عملية «الاستبدال» محوراً آخراً. ويتفاعل المحوران مع المستويات الصوتية والصرفية والنحوية ليشكل هذا التفاعل المعقد قانون إنتاج الدلالة على مستوى «الجملة»، ناهيك بمستوى «النص» مع تعدد أنماط النصوص وأنواعها من القانوني والتاريخي والديني والفلسفي والمنطقي والصوفي والشعري والروائي والقصصي والمسرحي، ناهيك بالنصوص المركبة.. إلخ.

لكن النصوص ـ مهما تعددت أنماطها وتنوعت ـ تستمد مرجعيتها من «اللغة» ومن قوانينها، وبما أن «اللغة» تمثل «الدال» في النظام الثقافي، فكل النصوص تستمد مرجعيتها من «الثقافة» التي تنتمي إليها. هذا جانب من القضية، أما جانبها الآخر فإن النصوص قادرة على استثمار قوانين الدلالة المشار إليها فيما سبق للتأثير في الدلالة، أي للتأثير في الثقافة. هذا بالطبع باستثناء النصوص الدعائية الفجة، وتلك الوعظية الإنشائية، التي تكرر ما سبق قوله آلاف، بل ملايين المرات، ذلك أنها ليست في الحقيقة «نُصُوصاً» بل هي «اللغة» في ثباتها وتحجرها ومقاومتها للتطور. إن «اللغة» ـ فيما ذهب دي سوسير كذلك ـ تقاوم التغيير وتسعى للثبات بما هي ظاهرة اجتماعية جماعية. لكن «الكلام» ـ الذي هو الاستخدام الفردي للغة ـ هو الذي يجدّد اللغة ويطورها. وهكذا أدرك دي سوسير من خلال تفرقته المعروفة بين «اللغة» و «الكلام» ـ أو بين الاجتماعي والفردي في اللغة ـ بعض عناصر الصراع الإيديولوجي في الحياة الاجتماعية على أرض اللغة. فهناك نصوص تنطقها «اللغة»، وتلك هي التي تسمى نصوصاً على سبيل المجاز والتساهل، وهناك نصوص لديها «كلام» تريد أن تنطقه من خلال «اللغة».

وإذا كان الحديث عن النص القرآني كلام الله فهو بامتياز نص يمتلك «كلاماً»، وليس نصاً تنطقه «اللغة» وإن كان يستمد مقدرته القولية أساساً من «اللغة». ومرة أخرى المقصود بمقدرته «القولية» مقدرته من حيث هو نصّ موجه للناس في سياق

ثقافة بعينها، وليس المقصود مقدرته من حيث طبيعة المتكلم به، الله عز وجل. وهذا شرح لازم حتى لا يزايد علينا المزايدون الذين تنطق «اللغة» من خلالهم ولا يمتلكون «كلاماً» يقولونه من خلال «اللغة». النصّ القرآني يستمد مرجعيته من «اللغة»، لكنه «كلام» في اللغة، قادر على تغييرها. وإذا انتقلنا إلى «الثقافة» ـ مدلول اللغة ـ قلنا إن القرآن «متنج ثقافي»، لكنه منتج قادر على «الانتاج» كذلك، لذلك فهو «منتج» يتشكل لكنه في الوقت نفسه ـ من خلال استثمار قوانين انتاج الدلالة ـ يساهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضاً.

هذا بالضبط ما قلته في كتاب «مفهوم النص»، وقلت مثله بعبارات أخرى في كثير من الدراسات والأبحاث. وهذا هو مفهوم «التاريخية» في مجال النصوص عموماً، وهذا شرحه حين يوصف به القرآن على وجه الخصوص. ورد في «مفهوم النصّ»: «إن القول بأن النص منتج ثقافي يكون في هذه الحالة قضية بديهية لا تحتاج لإثبات. ومع ذلك فإن هذه القضية تحتاج في ثقافتنا إلى تأكيد متواصل نأمل أن تقوم به هذه الدراسة. لكن القول بأن النصّ منتج ثقافي يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكوين والاكتمال، وهي مرحلة صار النصّ بعدها منتجاً للثقافة، بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى، وتتحدد به مشروعيتها. إن الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها، وبين إمداده للثقافة وتغييره لها».

هذا هو ما ورد من «التمهيد». والكتاب في أبوابه الثلاثة وفصوله الكثيرة يثبت صحة هذه الفرضية ويدلل على مشروعيتها من خلال تحليل «علوم القرآن» التي أوردها كل من الزركشي في «البرهان في علوم القرآن» والسيوطي في «الاتقان في علوم القرآن». لكن لأن الخطباء والوعاظ ممن يتلقبون بألقاب العلماء ويحتلون كراسيهم لا يقرأون، ولأن بعضهم إذا قرأ لا يفهم. فقد اكتفى واحد من ممثليهم ـ متظاهراً بالتعليق والتحليل، أي متظاهراً بأنه ينتج «كلاماً» ـ بأن يدع «اللغة» الوعظية والإنشائية تتلبّسه وتنطق من خلاله، فكتب: «لقد طعن الأقدمون في القرآن فقالوا أساطير الأولين، وقالوا: كهانة، وقالوا شعر، وقال نصر أبو زيد: منتج ثقافي بفتح

التاء وكسرها!؟! (وعلامات التعجب من وضعه) وإذا كان القرآن كذلك فالسنة من باب أولى... وتواصل اللغة الوعظية الإنشائية حديثها قائلة: «القرآن يقول ﴿وإنه تنزيل رب العالمين﴾ [سورة الشعراء: 192] ويقول: ﴿وبالحق أنزلناه وبالحق نزل﴾ [سورة الإسراء: 105] ويقول في أول سورة النجم: ﴿وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى﴾. ود. نصر أبو زيد يقول: «منتج ثقافي» (تشكلت) نصوصه في الواقع بقطع النظر عن أي وجود سابق له ـ والسنة كذلك ـ في العلم الإلهي أو اللوح المحفوظ. فهل قوله هذا يوافق قول أهل الإيمان، أم يوافق قول من قال عن القرآن إنه أساطير، وأقول الكهان؟؟!!» اهـ.

أوردنا كلام «صاحب الفضيلة» كاملاً ليعرف القارىء: هل قال حقاً كلاماً؟ أم أن «اللغة» المحنطة تنطق على لسانه، فيصل إلى حد تحنيط الكلام الإلهي دون أن يدري. لقد حللنا في الكتاب أقوال الكهان عن القرآن ووصفهم له، وشرحنا (بما يُفهم) أنهم كانوا يحاولون جذب أفق النصّ إلى أفقهم غير مدركين لخصوصيته. ويوافق «صاحب الفضيلة» صحافي بدأ حياته الصحفية هاوياً يكتب في «الإسلاميات»، ثم عاش فترة في بلاد «النفط» فارتفعت أسهم جهله حتى صار من كبار ممثلي خطاب «الاعتدال». وقد قال عن الباحث في إحدى مقالاته الصحفية: «هو القائل في كتابات عديدة بفكرة «تاريخية» النص القرآني، وهي فكرة تتعارض في منطلقها مع مقتضى الإيمان الديني». ثم كرر ذلك في مقالة أخرى حين وصف الباحث بأنه مشغول بقضية التأويل التي تؤدي إلى «تعطيل» النصوص الدينية، وتحويلها إلى «فولكلور».

وكما احتاج صاحب غيره لمن يشرح له «الثقافة» و «الأسطورة» وأشياء أخرى كثيرة، يحتاج الآخر لمن يشرح له معنى «مقتضى الإيمان الديني» و «التعطيل»، ناهيك عن حاجته لمن يعلّمه أبجديات ما هو الفلكلور. ويحتاج الاثنان لمن يعلمهم الفارق بين مفهوم «التاريخ» ومفهوم «التاريخية» في مجالات العلوم الإنسانية بشكل عام، وفي مجال «علم النصّ» بوجه خاص. إنهم يفهمون التاريخ بوصفه تعاقباً زمنياً للأحداث والوقائع محكوماً بقانون «الصدفة» وحدها. وهكذا يجعلون من «الحكمة

الإلهية» التي أنزلت القرآن على نبيه محمداً ﷺ باللغة العربية في مكة، ثم في المدينة، من الجزيرة العربية مجزءاً على مدى بضع وعشرين سنة في توقيت بعينه هو القرن السادس الميلادي، يجعلون من ذلك كله مجرد «مصادفة» حدثت على هذا النحو بإرادة إلهية مطلقة لا حكمة وراءها. وهذا لا يصح أن يكون فهم عامة المؤمنين فضلاً عن الكُتَّاب، فكيف بالعلماء وأصحاب الألقاب.

وهم يفهمون «تاريخية النصوص» على أساس أنها غير قادرة على مخاطبة الناس بعد عصر نزولها، فضلاً عن مخاطبتهم خارج دائرة النظام اللغوي الذي تشكلت من خلاله تلك النُصوص، تلك هي دائرة «العجز عن الفهم» «وذلك لآفة مستعصية في العقول».

يعد تأويل النصوص الدينية ـ القرآن والحديث النبوي الشريف، من أهم آليات الخطاب الديني، إن لم يكن أهمها على الإطلاق، في طرح مفاهيمه وأفكاره وتصوراته. والتأويل الحقيقي، المنتج لدلالة النصوص، يتطلب اكتشاف الدلالة من خلال تحليل مستويات السياق. لكن الخطاب الديني غالباً ما يتجاهل بعض هذه المستويات، إن لم يتجاهلها جميعاً في حمى البحث عن دلالة محددة مسبقاً. ويرتد هذا التجاهل في جانب منه إلى عدم الوعي بقوانين تشكل النصوص اللغوية، كما يرتد في جانب آخر، إلى اعتبار النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لسواها من النصوص اللغوية مفارقةً تامة أو شبه تامة. وسواء كان تجاهل السياق راجعاً إلى تلك الأسباب، أم كان راجعاً إلى سواها، فالذي لا شك فيه أن الكشف عن ظاهرة إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني يعد خطوة ضرورية لتأسيس وعي علمي بالنصوص الدينية وبقوانين إنتاجها للدلالة. وهذا هو الهم الملح الذي يجب علينا أن نتوجه إليه إنقاذاً لوعينا العام من الانعزال عن حركة التاريخ، والتقوقع داخل أسوار الماضي، الذي مهما بلغ بهاؤه وضياؤه فقد مضى وانتهى.

لذلك يهتم هذا البحث بالكشف عن هذه الظاهرة في بنية الخطاب الديني أولاً، وبالكشف عن آثارها الفكرية والاجتماعية ثانياً. لذلك تم تقسيم البحث إلى ثلاثة أقسام: يهتم القسم الأول ببيان أوجه التماثل بين النصوص الدينية والنصوص غير الدينية من حيث قوانين التكون والبناء وإنتاج الدلالة. لكن التماثل لا يعني التطابق،

لأن للنصوص الدينية سماتها وملامحها الخاصة، وللنصوص الدينية الإسلامية سماتها وملامحها المتميزة تحديداً. أما القسم الثاني فيرصد الكيفية التي يتجاهل بها الخطاب الديني إشكاليات السياق في تحليلاته وتأويلاته.

يتم هذا الكشف من خلال التركيز على موضوعين أساسيين من موضوعات الخطاب الديني: الأول منهما هو التفسير العلمي للنصوص الدينية، وهو الموضوع الكاشف عن إهدار السياق الثقافي. أما الموضوع الثاني فهو موضوع «الحاكمية»، وهو الموضوع الكاشف عن إهدار السياق التاريخي ـ سياق أسباب النزول ـ إلى جانب إهداره للسياق السردي اللغوي للنصوص موضوع التأويل. وأخيراً يهتم القسم الثالث ببيان الأثر الفكري، والاجتماعي والسياسي، لتجاهل الخطاب الديني لهذا المستوى أو ذاك من مستويات السياق.

وللخطاب الديني تأثيره الذي لا يمكن تجاهله أو إنكاره في تشكيل بنية الوعي. ليس لدى المواطن العادي فحسب، بل ـ وهذا هو الأخطر ـ لدى عدد لا يستهان به من الصفوة المثقفة والمؤثرة في مجالات الإعلام والتربية والتعليم بصفة خاصة. لذلك لا يمكن مناقشة مسألة إهدار السياق دون الكشف عن التأثيرات الضارة الناجمة عنه.

(1)

ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي. ما هو خارج اللغة وسابق عليها ـ أي الكلام الإلهي في إطلاقيته ـ لا يمت لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة إلى أننا لا نمتلك الأدوات المعرفية ولا الإجرائية لاخضاعه للدرس. لذلك لا يمكننا إنتاج خطاب علمي حوله، وأي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا ذلك أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة.

وقد سبق أن أوضحنا أن أسلافنا حاولوا البحث عن «حقيقة» الكلام الإلهي،

وانقسموا فريقين: ذهب المعتزلة إلى أنه كلام (= أصوات) محدث مخلوق، وأن حقيقة الكلام لا تختلف في الغائب وما وراء الطبيعة عنها في المشاهد الطبيعي المحسوس[1]. أما خصوم المعتزلة فقد ذهبوا إلى أن الكلام الإلهي صفة قديمة من صفات الذات الإلهية مثل العلم والقدرة والحياة ـ إلخ. وقد أدى بهم مثل هذا التصور إلى تصور آخر هو وجود القرآن مكتوباً باللغة العربية في اللوح المحفوظ منذ الأزل. ولم يخرج موقف الأشاعرة الوسطى بعيداً عن مثل تلك التصورات الخرافية الأسطورية[2].

وإذا كان للأسلاف عذرهم في تناول إشكالية النص من منظور البحث عن حقيقة الكلام، فإن المحدثين يرتكبون جرماً إذا ظلوا يدورون في فلك الأسئلة الدينية المطروحة في التراث، ويتحول الجرم إلى خيانة للوعي إذا تم تبني هذا الموقف أو ذاك من مواقف الأسلاف، لقد وصل عبد القاهر الجرجاني إلى حقيقة أساسية وهو بصدد البحث عن وجوه «إعجاز» القرآن الكريم. وإذا كان البحث عن وجوه الإعجاز هو في حقيقته بحث عن خصوصية النص في علاقته بالنصوص الأخرى في الثقافة فإن الحقيقة التي وصل إليها عبد القاهر لها مغزاها الهام بالنسبة لنا اليوم.

لقد وصل عبد القاهر إلى أن دراسة الشعر، أو النصوص الأدبية عامة، واكتشاف قوانين تشكيلها وكيفية إنتاجها للدلالة، مدخل ضروري لا غنى عنه لدراسة النصوص الدينية. والذين يهونون من قدر الشعر ومن قدر العلوم اللغوية التي تعد أدوات لدراسة الشعر إنما يغلقون الباب في الواقع عن دراسة القرآن ذاته وفهمه. هكذا يتعامل عبد القاهر مع القرآن نصاً لغوياً لا يختلف عن غيره من النصوص إلا في

(1) انظر في مفهوم الكلام الإلهي عند المعتزلة القاضي عبد الجبار الأسد آبادي: المغني في أبواب التوحيد والعدل. الجزء السابع، «خلق القرآن»، تحقيق: إبراهمي الإبياري، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر 1961 م، ص 30-40.

(2) وانظر في المفهوم نفسه عند الأشاعرة: الباقلاني (القاضي أبو بكر محمد بن الطيب): الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: السيد عزت عطار الحسيني، تعليق وتقديم: محمد زاهد الكوثري، مكتب نشر الثقافة الحديثة، مصر، 1950 م، ص: 94-95.

درجة استثماره القصوى للقوانين العامة المنتجة للنصوص. إن الصاد عن دراسة الشعر، بالتهوين من شأنه، وعن دراسة قوانين اللغة وآلياتها المنتجة للنصوص، هو في الحقيقة يصد نفسه ويصدنا عن اكتشاف الخصائص المميزة للقرآن عن غيره من النصوص، أي يصدنا عن معرفة إعجازه:

«وذاك أنّا إذا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت، وبانت وبهرت، هي أن كان على حد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتهياً إلى غاية لا يطمح إليها بالفكر، وكان محالاً أن يعرف كونه كذلك، إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان الأدب، والذي لا يشك أنه ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان. وتنازعوا فيهما قصب الرهان ثم بحث عن العلل التي بها كان التباين في الفضل، وزاد بعض الشعر على بعض = كان الصاد عن ذلك صاداً عن أن تعرف حجة الله تعالى، وكان مثله مثل من يتصدى للناس فيمنعهم عن أن يحفظوا كتاب الله تعالى ويقوموا به ويتلوه ويُقَرِّئُوه، ويصنع في الجملة صنيعاً يؤدي إلى أن يقل حفّاظه والقائمون به والمقرِئون له. ذاك لأنا لم نتعبد بتلاوته وحفظه. والقيام بأداء لفظه على النحو الذي أنزل عليه، وحراسته من أن يغير ويبدل، إلا لتكون الحجة به قائمة على وجه الدهر، تعرف في كل زمان، ويتوصل إليها في كل أوان، ويكون سبيلها سبيل سائر العلوم التي يرويها الخلف عن السلف، ويأثرها الثاني عن الأول، فمن حال بيننا وبين ما له كان حفظنا إياه، واجتهادنا في أن نؤديه ونرعاه، كان كمن رام أن ينسيناه جملة ويذهبه من قلوبنا دفعة. فسواء من منعك الشيء الذي تنتزع منه الشاهد والدليل. ومن منعك السبيل إلى انتزاع تلك الدلالة، والاطلاع على تلك الشهادة، ولا فرق بين من أعدمك الدواء الذي تستشفى به من دائك، وتستبقي به حشاشة نفسك. وبين من أعدمك العلم بأن فيه شفاء، وأن لك فيه استبقاء»(3).

وليس علم الشعر وعلوم اللغة ـ فيما يرى عبد القاهر ـ مجرد علوم مساعدة لفهم

(3) دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، مصر، ط 2، 1989 م، ص: 8-9.

القرآن فحسب، بل هي علوم ضرورية لا غنى عنها. هذا هو الذي يميز عبد القاهر عن مجمل التراث، الذي صنف العلوم تصنيفاً تراتبياً في الغالب. يقف عبد القاهر ـ رغم أشعريته ـ عند تعريف القرآن بأنه كلام، شأن كل كلام، يتم انتاجه وفقاً للقوانين العامة المنتجة للكلام. إنه ـ بلغتنا المعاصرة التي لا نظن أن عبد القاهر يمكن أن ينفر منها لو كان معاصراً ـ نص لغوي شأن غيره من النصوص اللغوية، لا يمكن فهمه أو تحليله، كما لا يمكن اكتشاف قوانينه الذاتية، إلا من خلال اكتشاف تلك القوانين العامة، قوانين إنتاج النصوص في لغة محددة، وفي إطار ثقافة بعينها:

«وجملة ما أردت أن أبينه لك: أنه لا بد لكل كلام تستحسنه، ولفظ تستجيده، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلة معقولة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل، وعلى صحة ما ادعيناه من ذلك دليل. وهو باب من العلم إذا أنت فتحته اطلعت منه على فوائد جليلة، ومعان شريفة ورأيت له أثراً في الدين عظيماً وفائدة جسيمة، ووجدته سبباً إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلق بالتأويل، وأنه ليؤمنك من أن تغالط في دعواك، وتدافع عن مغزاك، ويربأ بك عن أن تستبين هدى ثم لا تهدي إليه، وتُدِلَّ بعرفان ثم لا تستطيع أن تَدُلَّ عليه = وأن تكون عالماً في ظاهر مقلد، ومستبيناً في صورة شاك، وأن يسألك السائل عن حجة يلقي بها الخصم في آية من كتاب الله تعالى أو غير ذلك فلا ينصرف عنك بمقنع»[4].

هكذا يحدد عبد القاهر لا مجرد أهمية اكتشاف قوانين النصوص، بل جوهريتها بالنسبة للدين والعقيدة؛ أنها تحسم كثيراً من الفساد «فيما يعود إلى التنزيل»، كما أن العلم بتلك القوانين يصلح أنواع الخلل «فيما يتعلق بالتأويل». واستخدام عبد القاهر في هذا السياق لمصطلحي «التنزيل والتأويل»، اللذين يشيران إلى أهم جانبين من جوانب النص الديني، يدل على وعيه بأن مشكلات الخلاف الأيديولوجي حول

(4) المرجع السابق، ص: 41-42.

فهم النصوص الدينية ترتد إلى عدم الوعي بالقوانين الكلية المنتجة للنصوص بصفة عامة. ومما يؤكد هذا الوعي عند عبد القاهر قوله ـ في النص السابق كذلك ـ إن العلم بتلك القوانين «يؤمن» الباحث من المغالطة في الدعوى، كما يؤمنه من المكابرة في الرجوع إلى الحق ـ الهدى ـ إذا استبان له. وبعبارة أخرى: يرى عبد القاهر أن العلم بتلك القوانين من شأنه أن يعصم الباحث من الانخراط في إنتاج الأيديولوجيا، ويؤهله لإنتاج خطاب علمي عن النصوص الدينية.

وإذا كان عبد القاهر قد وقف من اكتشاف قوانين تكوّن النصوص عند حدود قوانين النحو، ونحو الجملة فقط، فإن هذا لا يقلل بأي حال من الأحوال من قيمة إنجازه في سياقه التاريخي ولا يقلل من مغزاه بالنسبة لإشكاليات خطابنا الديني في تأويله الأيديولوجي للنصوص الدينية وعلينا ألا ننسى أن «قوانين النحو» التي اعتبرها عبد القاهر قوانين كلية ليست قوانين النحو «المعياري» التي تتوقف عند حدود الصواب والخطأ، بل هي بالأحرى القوانين المنظمة للكلام، والمحددة للإمكانيات غير المحصورة لتعدد الأساليب. إنها بعبارة عبد القاهر: «قوانين النظم». وإذا كان عبد القاهر قد وقف عند حدود الجملة، فلا تثريب عليه، وعلينا نحن أن نتحرك إلى مستوى النص، متجاوزين عبد القاهر في دلالته، مستلهمين مغزى إنجازه بالنسبة لهمومنا الراهنة.

(1-1) ولأننا معنيون هنا بإشكاليات السياق في بناء النص وفي إنتاجه للدلالة، أي على مستوى التنزيل والتأويل، نتوقف عند أهم مستويات السياق. إن كلمة «السياق»، وإن كانت مفردة من حيث الصيغة اللغوية، تدل على تعددية هائلة لا أظن أنه قد تم حصرها حتى الآن في مجال دراسة النصوص. إن النصوص ذاتها تتنوع تنوعاً هائلاً في إطار اللغة الطبيعية وحدها، وتزداد ثراء وتنوعاً إذا انتقلنا إلى مجال النصوص الثقافية، أي النصوص بالمعنى السميوطيقي. لذلك نكتفي هنا بالتوقف عند مستويات السياق المشتركة والعامة جداً، مثل السياق الثقافي الاجتماعي، والسياق الخارجي (= سياق التخاطب)، والسياق الداخلي (= علاقات الأجزاء) والسياق اللغوي (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل)، وأخيراً سياق القراءة أو سياق التأويل.

ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن التوقف عند تلك المستويات العامة جداً للسياق، وهي المستويات التي تتعلق بأي نص لغوي لا يعني إغفال الطبيعة النوعية الخاصة لكل نوع من أنواع النصوص. وذلك لأن النوع في ذاته ـ النص الأدبي مثلاً، وما يتفرع عنه من أنواع أدبية، النص الشعري، النص القصصي، النص الروائي.. إلخ ـ يمثل مستوى من مستويات السياق على درجة عالية من التعقيد والإشكالية. إننا نكتفي هنا بالوقوف عند بعض ـ أؤكد بعض ـ المستويات العامة للنص اللغوي، لأننا معنيون بصفة أساسية بالنص الديني وبتحديد مستويات السياق التي يغفلها ـ أو يتجاهلها ـ الخطاب الديني في تأويلاته.

وإذا كنا في تعاملنا مع النص الديني ننطلق من حقيقة كونه نصاً لغوياً، فليس معنى ذلك إغفال الطبيعة النوعية لخصائصه النصية. وليس مقصودنا هنا بخصائصه النصية الوقوف عند مستوى المرسل/قائل النص، فالنص القرآني يستمد خصائصه النصية المميزة له من حقائق بشرية دنيوية، اجتماعية ثقافية لغوية في المحل الأول. إن الكلام الإلهي المقدس لا يعنينا إلا منذ اللحظة التي «تموضع فيها بشرياً» ـ إذا استخدمنا لغة طيب تيزيني ـ[5] وهي في تقديرنا تلك اللحظة التي نطق به محمد فيها باللغة العربية. من هنا فإن تركيزنا على مستويات السياق العامة جداً في النصوص اللغوية يستهدف في الحقيقة تقديم محاولة لاكتشاف مستويات السياق الخاصة بالنص القرآني.

الثقافي يستدعي الاجتماعي بما هو مؤسس عليه، وإن كان له استقلاله وسياقه وقوانينه المستقلة نسبياً عنه. ونقصد بالسياق الثقافي للنصوص اللغوية كل ما يمثل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللغوي. وبعبارة أخرى إذا كانت اللغة تمثل مجموعة من القوانين العرفية الاجتماعية بدءاً من المستوى الصوتي وانتهاء بالمستوى الدلالي فإن هذه القوانين تستمد قدرتها على القيام بوظيفتها من الإطار الثقافي

(5) طيب تيزيني: ملاحظات حول إشكالية النص القرآني وموقعها من التراث، مطبوعات جامعة عدن، الجمهورية العربية اليمنية، ندوة «التراث وآفاق التقدم في العالم العربي» عقدت في الفترة من 3-8 فبراير 1992 م، المجلد الثاني، ص: 89-107.

الأوسع بالمعنى الذي شرحناه. لذلك لا يكفي المتكلم ـ وكذلك المتلقي ـ معرفة قوانين اللغة لضمان نجاح عملية التواصل، فلا بد بالإضافة إلى ذلك من أن يكون كلاهما منخرطين في إطار حياتي معيشي يمثل لهما مرجعية التفاهم والتواصل. هذه المرجعية المعرفية هي الثقافة بكل مواضعاتها وأعرافها وتقاليدها، وهي التي تتجلى في اللغة وقوانينها بطريقة لم يتمكن «علم اللغة الاجتماعي» ـ رغم إنجازاته الهامة من رصدها رصداً دقيقاً بعد.

لسنا هنا بالطبع بصدد الحديث عن «التصور» أو «الصورة الذهنية بوصفهما وسائط بين الدال اللغوي أو الدوال ـ وما يشير إليه في الواقع الخارجي، وذلك لأن حديث عالم اللغة فردناند دي سوسير انصب في هذه النقطة على اللغة بوصفها نظاماً من العلامات[6]. ورغم أن التصورات والمفاهيم جزء من منظومة الثقافة، فإن اللغة تشير إليهما بطريقة رمزية، آلياتها الخاصة التي تنفي عنها صور الشفافية، وتزداد درجة كثافة الإحالة الرمزية في اللغة إذا انتقلنا من مستوى الألفاظ المفردة إلى مستوى التركيب المنتج للدلالة. الدلالة على مستوى التركيب. هي التي تجد إطارها المرجعي ـ والتفسيري في نفس الوقت في مجمل منظومة الحياة الثقافية. وإن كانت الاتصالية لا تتحقق في الأدب اللغوي على مستوى الجملة إلا من خلال ذلك المشترك الثقافي بين المرسل والمستقبل، فإن دلالة النصوص أولى ألا تفصح عن نفسها إلا من خلال السياق الثقافي.

ومن الضروري هنا التفرقة في الثقافة بين المعرفي والأيديولوجي، حيث يمس المعرفي مستوى الاتفاق العام، مستوى الحقائق اليقينية في الثقافة المعنية في مرحلة تاريخية محددة. وليس مهما أن تكون تلك الحقائق من ذلك النوع «العلمي» التجريبي، أي القابل للتثبت منه بصرف النظر عن المكان والزمان، فحديثنا هنا عن حقائق ثقافية نسبية بالضرورة ومتغيرة بتغير وعي الجماعة.

المعرفي بالمعنى الثقافي إذن هو الوعي الاجتماعي العام، بصرف النظر عن

(6) انظر: محاضرات في علم اللغة (الترجمة الانجليزية)، ترجمة: د. باسكين، دار هيل للنشر، نيويورك ولندن، 1966 م، ص 9-13.

اختلاف الجماعات الناتج عن اختلاف المواقع الاجتماعية، في حين أن الأيديولوجي هو وعي الجماعات المرتهن بمصالحها في تعارضها مع مصالح جماعات أخرى في المجتمع. إذا صحت هذه التفرقة ـ الإجرائية إلى حد كبير ـ يمكن القول إن المعرفي يمثل المشترك في عملية التفاهم المتضمنة في أي اتصال لغوي، أي هو الذي يجعل الاتصال ممكناً، وعنه تتولد الدلالة. إنه قناة الاتصال السيمانتيكية، والسابقة على وجود أطراف الاتصال.

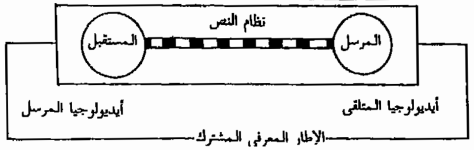
أما الأيديولوجي فيمثل عصب الرسالة المتضمنة في أي اتصال لغوي في مجال النصوص، نستثني بالطبع النصوص العلمية، التي تسعى إلى استبدال معرفة جديدة مبرهن على مصداقيتها بالمعرفة السائدة.

وليس معنى أن الأيديولوجي يمثل عصب الرسالة أنه يطغى طغياناً حاداً على المعرفي، إذ يظل المعرفي بمثابة محور الفعالية لتحقق الأيديولوجي في النص. وإذا كان المعرفي في النصوص العلمية يهيمن على الأيديولوجي حتى يكاد يتلاشى تماماً في نصوص المعادلات الرياضية مثلاً، فإن النصوص التي يهيمن فيها الأيديولوجي على المعرفي هي النصوص الدعائية كالإعلانات، والهتافات وما أشبه ذلك. في النصوص العلمية الحقة يتم التضحية بالنظام اللغوي تماماً، عن طريق استبدال نظام رمزي آخر به، في حين تعتمد نصوص الدعاية على استثمار كل أو معظم الجوانب المعرفية الوضعية للنظام اللغوي.

والسبب في ذلك الاهتمام في العلم بنقاء الرسالة وبدقة الدلالة، بينما يكون التركيز في النصوص الدعائية على «سلب» المتلقى أية فعالية نقدية. وبين هذين النمطين المتقابلين من النصوص يقع النص اللغوي الاتصالي الحقيقي، حيث يكون النظام اللغوي بمثابة قناة الاتصال التي تمثل المعرفي. في حين تتجلى الأيديولوجيا من خلال نظام النص.

الفرق بين «النظام اللغوي» و «نظام النص» هو المحدد للرسالة، وهو نابع أساساً من أيديولوجية المرسل. ومن ناحية المتلقي يمثل النظام اللغوي ما يمكن أن نطلق عليه «الإطار التفسيري» للرسالة، في حين يمثل نظام النص ـ أعني دلالة هذا النظام ـ

ما يمكن أن نطلق عليه «محور التقييم» حيث تتدخل أيديولوجية المتلقي للحكم والتقييم. ويمكن إبراز النموذج الاتصالي على النحو التالي:



والسؤال الآن: هل يمكن فهم النصوص الدينية، والقرآن خاصة ـ خارج إطار السياق الثقافي المعرفي للوعي العربي في القرن السابع؟ اللغة التي تمثل شفرة الرسالة في النصوص الدينية هي الإجابة عن السؤال، بشرط الوعي أنها ليست وعاء خالياً، أو مجرد أداة تواصل محايدة. لكن للنصوص لغتها الخاصة، أو شفرتها الثانوية، داخل نظام اللغة العام. ومن خلال هذه اللغة الثانوية تطرح النصوص الدينية العقيدة (= الأيديولوجية) الجديدة، وهي العقيدة التي يحاول بها النص إعادة تشكيل وعي المتلقي. لكن حتى هذه العقيدة الجديدة لا تكون عقيدة جديدة تماماً، فالنص ينحاز في النهاية لأيديولوجية لها بذورها أو إرهاصاتها الجنينية في الثقافة.

لا يمكن في حالة النص القرآني مثلاً تجاهل الحنيفية بوصفها وعياً مضاداً للوعي الديني الوثني الذي كان سائداً ومسيطراً، كما لا يمكن بالقدر نفسه تجاهل أهمية النص الشعري للشعراء الصعاليك بوصفه يمثل محاولة لانتاج نص نقيض للنص الشعري المهيمن، ومعنى ذلك أن النص يمثل في جانب منه جزءاً من بنية الثقافة، لكنه ليس مجرد عاكس مرآوي لها، بل الأحرى القول إنه يساهم ببنيته اللغوية الخاصة ـ أي بآلياته المتميزة بوصفه نصاً ـ ينقل الثقافة من مستوى من مستويات الوعي إلى مستوى أعلى.

ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن تحقق هذه المهمة مرتهن بمدى تقبل الجماعة للنص، وهو أمر لا يتم بانعزال عن علاقات الصراع الاجتماعي الذي تحركه في الأساس تناقضات المصالح.

إذا انتقلنا من المجال الثقافي العام بشقيه المعرفي والأيديولوجي إلى مجال علاقة النص الديني بالنصوص الأخرى السابقة عليه والمعاصرة له لوجدنا أن النص قد انخرط في علاقات سجالية مع تلك النصوص. وقد اعتمدت تلك العلاقات

السجالية على آليات تناصية على درجة عالية من التعقيد، نذكر منها على سبيل المثال: الرفض فيما يخص الشعر والكهانة والسحر مع بعض الاستثناءات في مجال الشعر. لكن هذا الرفض لم يمنع النص من توظيف آليات تعبيرية وأسلوبية تنتمي إلى تلك النصوص خاصة في مجال الإيقاع، وهذا ما أوقع بعض العلماء في أحساس بالتعارض حاولوا حله عن طريق إطلاق أسماء أخرى على تلك الظواهر والسمات الأسلوبية غير تلك الأسماء التي تدل عليها في نصوصها الأصلية(7).

وفيما يتعلق بالنصوص القصصية الشفاهية يمكن القول إن التناص معها اعتمد على آلية الاستيعاب وإعادة التوظيف من خلال سياق يعيد تأويلها تأويلاً ناطقاً بأيديولوجية النص. أما الموقف من النصوص الدينية فقد اعتمد آلية الانتقائية التي تقبل الأجزاء وتعيد توظيفها وتأويلها، أما الأجزاء المرفوضة فتم تصنيفها في خانة الانحراف، أو التحريف، الناتج عن الضلال. ومن السهل على النص أن يقوم بالتأويل والتصنيف اعتماداً على أنه نص نابع من المصدر نفسه، وأن إحدى مهامه من ثم تصويب الانحرافات التي أحدثها البشر في أصوله السابقة.

(2-1) وإذا كان السياق الثقافي يمثل علاقات النص بخارجه على مستويات عديدة، فإن السياق الخارجي للنصوص يتداخل مع السياق الثقافي ويتقاطع معه في نقاط عديدة. لكن الذي يفصل بين هذين المستويين أن السياق الخارجي يمثل سياق التخاطب كما يتجلى في بنية النص على جميع المستويات، ويجمع سياق التخاطب هذا مستويات العلاقة بين القائل/المرسل والمتلقي/المستقبل، وهي العلاقة التي تحدد بشكل حاسم نوعية النص من جهة، وتحدد مرجعية التفسير والتأويل من جهة أخرى. وإذا أخذنا هنا بتقسيمات ياكبسون لطبيعة النصوص على أساس محور التركيز في النموذج الاتصالي الذي قدمه، أمكننا القول إن المحدد لطبيعة النص يعتمد بشكل كبير على السياق الخارجي، سياق التخاطب. فإذا كان القائل هو

---

(7) انظر: الباقلاني: إعجاز القرآن، على هامش «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي، ط 3. مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1370 هـ 1952 م، الجزء الأول، ص: 87-88. وانظر أيضاً: السيوطي (جلال الدين): الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص: 50.

محور التركيز مثلاً تلاشى إلى حد كبير، وإن لم يختف تماماً، دور المتلقى، وأصبحت الرسالة من «أنا» إلى «أنا» وتحددت طبيعة النص بأن تكون أقرب إلى «الترجمة الذاتية»، بحسب النموذج المعدل الذي قدمه لوتمان(8).

وإذا كان التركيز على المتلقى، أصبحت مهمة النص، الإفهام والبيان، واندرج النص في عداد النصوص «التعليمية» بمستوياتها المختلفة. وفي حالة التركيز على الشفرة غالباً ما يكون انتماء النص إلى مجال النصوص الأدبية. وعلينا أن نضع في الاعتبار دائماً أن التصنيف يكون على سبيل التغليب الذي يبرز عنصراً على حساب العناصر الأخرى، لأن العناصر الأخرى موجودة أبداً في كل أنماط النصوص، وإن كان حضورها بالنسبة للعنصر البارز يكون شاحباً إلى حد ما.

في حالة النص القرآني يمكن القول بصفة عامة إن سياق التخاطب الأساسي فيه. وهو أهم مستويات السياق الخارجي، يجعل محور الخطاب أعلى/أدنى، وعلى أساس هذا المحور تتحدد «التعليمية» بوصفها سمة أساسية للنص. يؤكد هذه السمة أن محور التركيز غالباً هو المتلقي، وإن لم يمنع هذا من وجود المتكلم بشكل يطغى على المخاطب في بعض الأجزاء.

وإذا كان النص القرآني قد حدد طبيعته الخاصة بوصفه رسالة، فإن هذه الطبيعة تستوعب كلا البعدين السابقين: التعليمية والتركيز على المخاطب. نتحاشى حتى الآن الحديث عن طبيعة النص الديني وخصائصه، خشية الوقوع في صيغة «المخالفة التامة» التي يصدر عنها الخطاب الديني غالباً.

لكن السياق الخارجي ـ سياق التخاطب ـ بالنسبة للنص القرآني لا يرتهن فقط في البعدين السالفين اللذين يتشابه بهما مع غيره من النصوص التي تنتمي للمجال نفسه. للقرآن سياق خارجي أعقد من حيث تاريخ تكونه من جهة، ومن حيث تغير طبيعة المخاطب/المخاطبين من جهة أخرى. ويمكن أن نطلق على السياق

---

(8) انظر في الفرق بين النموذجين، نموذج ياكبسون ونموذج لوتمان: أمينة رشيد: السميوطيقا في الوعي المعرفي المعاصر، ضمن كتاب: «أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا»، إشراف: سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، دار إلياس العصرية، القاهرة، 1886 م، ص: 95-60.

الخارجي الخاص بالنص الديني الإسلامي اسماً مأخوذاً من وصف النص لنفسه بأنه «تنزيل»، فنطلق عليه «سياق التنزيل». من المعروف أن النص القرآني نص مجزأ، أي نص تكوّن في فترة زمنية تربو على العشرين عاماً، وارتبطت أجزاء كثيرة منه لحظة تولدها بسياق يطلق عليه في الخطاب الديني «أسباب النزول». هذا من جهة، ومن جهة أخرى تعددت مستويات الخطاب، بل وتعددت لغاته الثانوية بالطبع، نتيجة للتحول الذي حدث في حال المخاطبين خلال البضع والعشرين سنة التي تكوّن النص خلالها.

لقد تحول البعض على مستوى العقيدة من الوثنية إلى الإسلام، وكان من الطبيعي أن يستجيب النص لتغير أحوال المخاطبين، خاصة تلك التي تسبب فيها هو بطبيعته الخاصة. بالإضافة إلى ذلك انضم إلى قائمة المخاطبين من يطلق عليهم اسم «أهل الكتاب». وهو مصطلح يشير إلى اليهود بصفة خاصة، ثم دخل في مدلوله تدريجياً نصارى اليمن بصفة خاصة. لقد تم تناول هذا السياق، سياق التخاطب، في علم «المكي والمدني» من علوم القرآن، وهو العلم الذي يتناول الخصائص الأسلوبية واللغوية التي تميز الخطاب القرآني في مرحلتي الدعوة الإسلامية.

ولا تقتصر مستويات السياق الخارجي على معطيات «أسباب النزول» و «المكي والمدني» فقط، بل تمتد في بنية الخطاب القرآني ذاته إلى مستويات أشد تركيباً. هناك على سبيل المثال سياق المخاطب الأول، محمد، وهو سياق متعدد في ذاته بين التهدئة والتثبيت تثبيت، الفؤاد بحسب التعبير القرآني، وبين اللوم والعتاب والتقريع والتهديد أحياناً.

وهناك سياق أزواج النبي بين المدح واللوم والتعنيف، ثم هناك أخيراً سياق مخاطبة النساء المغاير لسياق مخاطبة الرجال رغم الجمع بينهما في سياق واحد في كثير من الأحيان. من تلك الزاوية الأخيرة يمثل النص القرآني تجاوزاً للنصوص الشعرية السائدة. وانحيازاً لنصوص الصعاليك حيث تمثل المرأة/الزوجة مخاطباً في بعض نماذجه.

(3-1) إذا انتقلنا من السياق الخارجي ـ سياق التخاطب ـ إلى السياق الداخلي ندخل بشكل مباشر لإحدى إشكاليات النص القرآني. وللسياق الداخلي في القرآن خصوصيته التي تتمثل في حقيقة كونه ليس نصاً موحداً متجانس الأجزاء، وذلك لأن ترتيب الأجزاء فيه مخالف لترتيب النزول مخالفة تامة. لا نريد الدخول هنا في إشكالية ما إذا كان هذا الترتيب توقيفاً من الله المتكلم بالنص أم كان اجتهاداً من الجيل الأول الذي تلقى النص مجزءاً. لا نريد الدخول في الإشكالية لأنها إشكالية خلافية من جهة، ولأن الدخول فيها يزيف الوعي بدلالتها في سياق دراستنا هذه التي تسعى لأن تكون دراسة علمية. وسواء كان الأمر توقيفاً من الله أم كان اجتهاداً من المسلمين يظل البحث عن دلالة سياق الترتيب مشروعاً. ولقد تناول علماء القرآن جانباً من هذا البحث في علم أطلق عليه اسم «علم المناسبة بين الآيات والسور» لكنهم توقفوا عند حدود محاولة اكتشاف الروابط العقلية أو الذهنية أو اللغوية، وكلها علاقات يقر علماء القرآن أنفسهم بأنها علاقات اجتهادية تستهدف الكشف عن وجه الحكمة، الإلهية بالطبع، في هذا الترتيب.

لا يختلف منظور الاستشراق كثيراً ـ نقصد بالتحديد تعقيب جاك بيرك على ترجمته للقرآن إلى اللغة الفرنسية ـ عن منظور علماء القرآن من حيث أن كلا المنظورين يفترض أن القرآن نص موحد متجانس. وإذا كان علماء القرآن يسعون حثيثاً لإثبات هذا التجانس عن طريق البحث عن الروابط والعلاقات، فإن جاك بيرك ينطلق من الافتراض الضمني نفسه حين يقف عند ما أسماه ظاهرة «انعدام التجانس» بين السور والآيات(9). والحقيقة أن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص التي لا يمكن فهم أي منها إلا من خلال سياقه الخاص. أي بوصفه نصاً. وإذا كان النص القرآني يتشابه في تركيبيته تلك مع النص الشعري، كما هو واضح من

(9) انظر: القرآن: محاولة للترجمة عن اللغة العربية. ملحق بها تعقيب: دراسة تحليلية، دار سندباد، باريس، 1990 م، ص: 714-716. ترجمة لم تنشر بعد للصديق: وائل غالي، وهي الترجمة التي استعنا بها في هذا الاستشهاد، وإن كانت الإشارة إلى الأصل الفرنسي.

وانظر في علم المناسبة بين الآيات والسور: الفصل الثاني من الباب الثاني في كتابنا «مفهوم النص: قراءة في علوم القرآن»، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 2، 1993 م، ص: 159-175.

المعلقات الجاهلية مثلاً، فإن الفارق بين القرآن وبين المعلقة من هذه الزاوية المحددة يتمثل في المدى الزمني الذي استغرقه تكون النص القرآني، كما يتمثل في تعدد مستويات السياق المحددة لدلالة كل جزء من أجزائه. قد يمكن القول إن النص بتركيبيته تلك أي بهذا الشكل المكون من عديد من النصوص - يقدم رؤية للعالم تحتاج إلى البحث لاكتشافها وتحديد عناصرها، لكن هذا البحث يجب أن ينطلق من تحليل مستويات السياق لا أن يقفز فوقها ويتجاهلها.

هذه التعددية النصية في بنية النص القرآني تعد في جانب منها نتيجة للسياق الثقافي المنتج للنص، لأنها تمثل عنصر تشابه بين النص ونصوص الثقافة عامة، وبينه وبين النص الشعري بصفة خاصة. لكن هذا التشابه في ذاته يتضمن عنصر مغايرة سواء من حيث الحجم، أو من حيث المدى الزمني الذي استغرقه النص في تشكله النهائي. ومعنى ذلك أن النص القرآني يخالف ذاته سياقياً، فسياقه الخارجي لا يتماثل مع سياقه الداخلي، في حين يفترض في النص الشعري نوعاً من التجانس بين سياقيه، نعني سياق زمن الإبداع وسياق بنائه الداخلي. ويمكن هنا أن نضيف ملمحاً آخر عن دور النص ببنيته تلك في تحديد بنية النص العربي بشكل عام، ونقصد هنا سيطرة التجزؤ والتعددية، والانتقال من موضوع إلى آخر، على نمط التأليف العربي في النصوص الأدبية النثرية خاصة. لكن هذا موضوع يحتاج لدراسات ودراسات للكشف عن أسباب تلك البنية وعن دلالاتها في الثقافة العربية، خاصة وأن النصوص الإبداعية المعاصرة، الشعرية والروائية، تحاول استعادة بعض ملامح هذه البنية السردية سعياً لتأصيل شكل عربي في الكتابة الإبداعية. ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن الإجماع المشار إليه سالفاً عن وحدة النص القرآني وعن تجانس أجزائه من جانب علماء القرآن خَرَقَهُ عز الدين بن عبد السلام بقوله:

«المناسبة علم حسن، ولكن يشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحد مرتبط أوله بآخره. فإن وقع على أسباب مختلفة لم يشترط فيه ارتباط أحدهما بالآخر... ومن ربط ذلك فهو متكلف بما لا يقدر عليه إلا برباط ركيك يصان عنه حسن الأحاديث فضلاً عن أحسنه، فإن القرآن نزل في نيف وعشرين سنة في

أحكام مختلفة ولأسباب مختلفة. وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه، إذ لا يحسن أن يرتبط تصرف الإله في خلقه وأحكامه بعضها ببعض، مع اختلاف العلل والأسباب، كتصرف الملوك والحكام والمفتين، وتصرف الإنسان نفسه بأمور متوافقة ومتخالفة ومتضادة. وليس لأحد أن يربط بعض تلك التصرفات مع بعض، مع اختلافها في نفسها واختلاف أوقاتها»[10].

المستوى الثاني من مستويات السياق الداخلي سياق القول ذاته، أو سياق الخطاب، فثم فروق بين سياق القص مثلاً ـ وهو سياق متعدد في ذاته حيث تشكل القصة، أو القص، سياقاً يدخل في سياق آخر فيتعدد سياق القصة الوحدة داخل بنية النص ـ وسياق الأمر/النهي. وثم فروق كذلك بين سياق الترغيب والترهيب وسياق الوعد والوعيد، وبين مستويات السياق تلك جميعها وبين سياق الجدل والسجال أو سياق التهديد والإنذار. ويضاف إلى ذلك كله سياق الوصف، وصف مشاهد الطبيعة ووصف الجنة والنار، وسياق العقائد والتشريعات التي حصرها علماء أصول الفقه في الحلال والمباح والحرام والمكروه والمندوب ـ إلخ.

وكل مستوى من مستويات سياق الخطاب يتجلى في بنية لغوية خاصة داخل إطار النظام اللغوي العام للنص، الأمر الذي يعني أن تعددية النص على مستوى سياقه الداخلي بالإضافة إلى تعدد مستويات سياق الخطاب يفرض تعددية في اللغات الثانوية للنص. لذلك كان على عبد القاهر أن يبحث عن علة الاعجاز ـ تفوق النص على غيره من النصوص ـ خارج نطاق الأنماط البلاغية ـ الكناية والتشبيه والتمثيل والاستعارة والمجاز عموماً ـ التي حصر السابقون عليه علة الإعجاز في إطارها. إن حصر أوجه الإعجاز في تلك الأنماط وحدها بالإضافة إلى مقولة «الإنباء عن الأمور المغيبة»، سواء في الماضي أو في المستقبل، كان من شأنه أن يجعل الإعجاز مقصوراً على أجزاء من النص، أي محصوراً في بعض النصوص الجزئية. وإذا كان «النظم» يمثل من منظور عبد القاهر المبدأ المفسر للإعجاز، فما ذلك إلا لأن

(10) الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله): البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط 3، بيروت، لبنان، 1977 م، الجزء الأول، ص 37.

التفسيرات السابقة تؤدي كلها:

«إلى أن يكون الإعجاز في آيات معدودة في مواضع من السور الطوال مخصوصة. وإذا امتنع ذلك فيها ثبت أن «النظم» مكانه الذي ينبغي أن يكون فيه»(11).

ومن هنا أيضاً يشتد حرص عبد القاهر على التفرقة بين كلام يعود فيه الحسن إلى اللفظ وحده، وبين كلام يعود فيه الحسن إلى النظم وحده، وبينهما وبين الكلام الذي يجمع في حسنه بين جانبي اللفظ والنظم:

«وجملة الأمر أن ها هنا كلاماً حسنه للفظ دون النظم، وآخر حسنه للنظم ـ دون اللفظ، وثالثاً قد أتاه الحسن من الجهتين، ووجبت له المزية بكلا الأمرين. والإشكال في هذا الثالث وهو الذي لا تزال ترى الغلط قد عارضك فيه، وتراك قد حِفْت فيه على النظم، فتركته وطمحت ببصرك إلى اللفظ. وقدَّرت في حُسْن كان به وباللفظ، إنه لِلَّفظ خاصة. وهذا هو الذي أردت حين قلت لك: إن من الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا من بعد العلم بالنظم والوقوف على حقيقته»(12).

وليست هذه التفرقة في الحقيقة إلا تفرقة بين أنماط وأساليب من الخطاب فلا يمكن التسوية مثلاً على مستوى الأساليب بين آيات الأحكام والنصوص ذات الطابع القانوني التشريعي، والتي تتطلب لغة على درجة عالية من الدقة والأحكام ولا تتحمل اللغة الاحتمالية الإيحائية، وبين نصوص إيحائية ذات طابع شعري تخييلي. نستشهد هنا على سبيل الاستدلال على تعدد اللغات ـ الدال على تعدد مستويات السياق الداخلي ـ بالآية: ﴿حُرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب﴾ (المائدة: ٣) حيث اللغة محددة، والعطف متساوق، والاستثناء يقوم بدور تخصيص الدلالة وتحديدها. لكن النص في صورة «النجم» نص إيحائي احتمالي إلى

(11) دلائل الإعجاز، سبق ذكره، ص 391.

(12) المرجع السابق، ص: 99-100.

حد كبير خاصة إذا حاولنا تحديد مرجعية الضمائر في قوله: ﴿والنجم إذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى، وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحي، علمه شديد القوى، ذو مرة فاستوى، وهو بالأفق الأعلى، ثم دنا فتدلى، فكان قاب قوسين أو أدنى، فأوحى إلى عبده ما أوحى، ما كذب الفؤاد ما رأى، أفتمارونه على ما يرى، ولقد رآه نزلة أخرى، عند سدرة المنتهى، عندها جنة المأوى، إذ يغشى السدرة ما يغشى، ما زاغ البصر وما طغى، لقد رأى من آيات ربه الكبرى﴾ (1-18).

إذا كان عبد القاهر وقف عند حدود المستويات الثلاثة السابقة، فإن مستويات تعدد اللغات/الأساليب يتجاوز حدود تلك القسمة الثلاثية، إذ تتعدد المستويات اللغوية طبقاً لتعدد مستويات السياق الداخلي في النص الكلي من جهة، وطبقاً لتعدد المستويات الجزئية لسياق كل نص جزئي من جهة أخرى. وهذا التعدد الأخير ينقلنا إلى السياق اللغوي، أو ينقلنا بالأحرى إلى تعدد مستويات السياق اللغوي.

(1-4) يدخلنا تعدد مستويات السياق اللغوي مباشرة إلى «معاني النحو»، بمعنى أوسع كثيراً من الدلالة التي وقف عندها عبد القاهر. لقد توقف عبد القاهر في تحليله للنظم وفي بيان أوجهه عند بعض الظواهر الأسلوبية على مستوى الجملة ـ التقديم والتأخير والحذف والإضمار ـ وعلى مستوى العلاقات بين الجمل ـ الفصل والوصل ـ واكتفى على مستوى تغير الدلالة بالوقوف عند الكناية والاستعارة والمجاز بصفة عامة. نتوقف مرة أخرى لنؤكد أن عبد القاهر كان مشغولاً بصفة أساسية بالبحث عن «قوانين كلية» يمكن التمييز على أساسها بين كلام وكلام، وذلك وصولاً لتحديث أوجه الإعجاز. أما المفسرون وعلماء القرآن قد تنبهوا إلى ظاهرة هامة تتصل بمستويات السياق اللغوي التي تهمنا هنا بصفة خاصة، فتنبهوا مثلاً للتجاوز في دلالة الصيغة اللغوية، كأن تتحول دلالة صيغة الأمر إلى التهديد أو التحدي مثلاً، واعتبروا هذا التجاوز من قبيل المجاز.

ولا يقف تحليل مستويات السياق اللغوي عند حدود عناصر الجملة، أو عند حدود التجاوز في دلالة الصيغ والأساليب فحسب، بل يمتد وراء ذلك لاكتشاف الدلالة «المسكوت عنها» في بنية الخطاب. لا نعني بالمسكوت عنه هنا ما أشار

إليه علماء أصول الفقة باسم «دلالة الفحوى»، أو «لحن الخطاب»(13)، بل نعني مستوى أعمق من ذلك ينكشف من سياق علاقات التناص المُثْبِتة أو النَّافية لما يبدو متخارجاً مع دلالة السياق اللغوي المنطوق. نكتفي هنا بالإحالة مثلاً إلى السياق اللغوي لسورة «الجن» في القرآن، حيث يبدو من ظاهر السياق أن النص يتحدث عن ظاهرة «الجن»، بوصفها ظاهرة لا يحتاج وجودها لإثبات، لكن وجودها في النص يمثل المعرفي الثقافي الذي تحدثنا عنه في الفقرة الأولى من هذا القسم. من هذه الزاوية يبدو النص متجاوباً مع المعرفي الثقافي بدلالة المنطوق ـ أو الملفوظ ـ، لكنه على مستوى المسكوت عنه ـ الذي يبدأ من أنسنة الجن بتقسيمهم إلى مؤمنين وكافرين نتيجة استماعهم للقرآن (لاحظ كيف يحيل النص إلى ذاته في أحداث التقسيم) ـ يؤسس مغايرته ـ أو اختلافه ـ مع هذا المعرفي الثقافي. وبتحليل السياق اللغوي على مستوى مرجعية الضمائر ينكشف مستوى آخر من مستويات المسكوت عنه، وإذا أضفنا إلى ذلك قرار مصادرة حق الجن في الاستماع إلى أخبار السماء، عن طريق محاصرتها بالشهب الحارقة الراصدة للجن، أمكننا القول إن النص يلغي وجود الجن بدلالة المسكوت عنه المستخرجة من تحليل السياق اللغوي(14).

السياق اللغوي يمتد إذن وراء سياق الملفوظ، وذلك لأن اللغة كما سبقت الإشارة جزء من بنية أوسع، هي بنية الثقافي/الاجتماعي، وهي من ثم لا تؤدي وظيفتها التواصلية ـ بوصفها بنية دالة ـ إلا من خلال البنية الأوسع. من هذه الزاوية لا يمكن حصر الدلالة في المنطوق الملوفظ وحده، كما لا يمكن حصرها في دلالة الفحوى، بل لا بد أن تتسع لتشمل دائرة الصمت والسكوت في بنية الخطاب. ولا شك أن تحليل مستويات السياق اللغوي في بنية النصوص الدينية بإدخال مستوى المسكوت عنه ـ ناهيك بمستويات هذا المسكوت عنه المتعددة

(13) انظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، سبق ذكره، الجزء الثاني، ص: 22. وانظر أيضاً: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، سبق ذكره، الجزء الثاني، ص: 31.

(14) انظر تحليلنا للسورة: مفهوم النص، سبق ذكره، ص: 35-36.

بتعدد مستويات القراءة ـ يمكن أن تساعدنا إلى حد كبير في فهم أعمق ـ وأكثر علمية ـ للنصوص. والأهم من ذلك أن هذا العمق في الفهم يقربنا من حدود إنتاج وعي علمي بدلالة النصوص الدينية، ويساعدنا في تبيان الطبيعة الأيديولوجية النفعية لكثير من تأويلات الخطاب الديني.

(5-1) لا ينفك السياق الأخير في تحليلنا هنا، سياق القراءة، عن مستويات السياق السابقة، والأحرى القول إنه يجب ألا ينفك عنها. إن القراءة التي تنفصل عن مراعاة مستويات السياق، أو تجتزىء هذه المستويات، تمثل نموذج القراءة الأيديولوجية النفعية المغرضة وبعبارة أخرى إذا كان سياق القراءة يمثل واحداً من مستويات السياق في دلالة النصوص، فإن هذا المستوى لا يؤدي وظيفته إلا داخل منظومة السياق الكلية، شأنه في ذلك شأن كل المستويات السابقة. إن القارىء يمثل على مستوى الوعي منظومة تتفاعل مع النص في مستويي المعرفي والأيديولوجي على السواء، حيث يمثل المعرفي ـ كما سبقت الإشارة ـ مرجعية التفسير، ويتجسد في النظام اللغوي، في حين يمثل الأيديولوجي مرجعية التقييم، ويتجسد في نظام النص.

إن عملية القراءة ـ التي هي في جوهرها فك شفرة ـ ليست مجرد سياق إضافي خارجي يضاف إلى النص، إذ لا تتحق نصية النص إلا من خلال فعل القراءة ذاته. من هنا يكتسب الحديث عن القارىء الضمني المتخيل في بنية النص ذاته مشروعيته، بمعنى أن فعل القراءة متحقق في بنية النص بوصفه حدثاً أو واقعة. القارىء في هذه الحالة هو المتكلم/المرسل الذي يداوم القراءة في حالة الإبداع / الإرسال متنقلاً من دور المرسل إلى دور المتلقي بطريقة شبه دائرية. لكن هذه تظل القراءة الأولى بكل آلياتها في تحقيق نصية النص، وهي قراءة ليست بريئة تماماً من جانب القارىء الأول ـ المبدع/المرسل ـ لأن القارىء الخارجي مستحضر دائماً في القلب من تلك القراءة الأولى.

إذا كان هذا شأن سياق القراءة الأولى في بنية النصوص عموماً، فإن حضور القارىء المتخيل يكون حضوراً أشد بروزاً في النصوص المتوجهة صوب القارىء

أساساً، وفي الصدارة من تلك النصوص النصوص الدينية، لأنه يغلب عليها ـ كما سبقت الإشارة ـ طابع التعليم والتوجيه. النصوص الدينية من هذه الزاوية رسائل موجهة تتدخل طبيعة المخاطب في تحديد آلياتها من جهة، وتتطلب من جهة أخرى فعالية المتلقى/المخاطب ـ الخاصة والمكثفة ـ في فهم الرسالة واستيعابها، بل تتطلب بالإضافة إلى ذلك تحقيق المطلوب على وجه الطاعة والإذعان. وينبغي أن تفهم الإشارات القرآنية إلى الذين يعقلون، يفقهون، يعلمون، أو يوقنون، من زاوية الحرص الدائم على استحضار المخاطب استحضاراً مباشراً في النص.

هذا الحضور الطاغي للقارىء في النص القرآني، وحثه المستمر على التفهم، لا ينفصل عن طبيعة الرسالة الموجهة من جهة، ولا عن طبيعة المتكلم من جهة أخرى. المتكلم بالقرآن ينتج كلاماً عميقاً لو أنزل على جبل لخشع من الرهبة والخوف، وهذا من شأنه أن يجعل القارىء في حالة توتر تحفزه على التركيز في فعل القراءة. وللخطاب آليات آخرى كثيرة في تعميق هذا الانتباه، نذكر منها على سبيل المثال الحروف المقطعة في أوائل بعض السور، مثل ألم وكهيعص... إلخ. ويضاف إلى ذلك كله إشارة النص إلى وجود مستويات دلالية في بنيته تتراوح بين الغموض (المتشابه) والوضوح (المحكم) ـ (الآية رقم ٧ من سورة آل عمران)، والتحذير من الخطأ في تأويل الغامض بعيداً عن مراعاة سياق الواضح. وقد كانت تلك الإشارات بمثابة روافد بررت للمسلمين من مختلف الأجيال خلافاتهم في الفهم والتفسير، وسوغت في الثقافة العربية الإسلامية مقولة «تعدد التأويلات». ولقد أدركوا بطريقة جنينية إلى حد كبير أن تعددية الفهم والتأويل ليست تعددية مضافة إلى النص، بل هي تعددية كامنة في بنيته إلى حد كبير:

لو كان القرآن كله محكماً لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد، وكان بصريحه مبطلاً لكل ما سوى ذلك المذهب. وذلك مما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله والنظر فيه والانتفاع به. فإذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه طمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يؤيد مذهبه وينصر مقالته، فينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأمل فيه صاحب كل مذهب. وإذا بالغوا في ذلك صارت

المحكمات مفسرة للمتشابهات[15].

سياق القراءة إذن جزء من منظومة السياق، وتمثل جزءاً من بنية النص. لكن القراءة المكونة للبنية تمثل مستوى واحداً من مستويات القراءة. تتعدد مستويات القراءة أولاً بتعدد أحوال القارىء الواحد. وتتعدد ثانياً بتعدد القرّاء، بسبب تعدد خلفياتهم الفكرية والأيديولوجية، فتتعدد طبقاً لذلك مرجعيات التفسير والتقييم على حد سواء، وتتعدد تلك المستويات ـ بل وتتعقد ـ بتعدد المراحل والحقب التاريخية التي تحدد منظور القراءة معرفياً للعصر والمرحلة. وتزداد درجات التعدد والتعقيد بالانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أخرى، وبالانتقال من اللغة الأصلية للنص بترجمته إلى لغة أخرى. الترجمة في جوهرها وحقيقتها قراءة للنص غير بريئة وتأويل له، ولا حاجة بنا للمبالغة التي تذهب إلى حد الزعم أنها ـ الترجمة ـ الخيانة العظمى الجميلة للنصوص. وفي مجال النصوص الدينية بشكل خاص تصبح هذه المستويات المتعددة والمعقدة للقراءة مجالاً خصباً يفضي إلى الخوض في منظومة من العلوم تتبلور من خلالها آليات القراءة. هكذا أفضى الخوض في تأويل الكتاب المقدس في تاريخ الثقافة الأوروبية إلى بلورة نظرية التأويل ـ الهرمنيوطيقا ـ التي تم نقلها من مجال دراسة النصوص الدينية إلى مجال دراسة النصوص الأدبية في النظرية النقدية المعاصرة[16].

وقد حدث في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية خلاف حول تأويل النصوص الدينية وفهمها، وأفضت هذه الخلافات إلى بزوغ مجموعة من العلوم اتخذت من النص القرآني خاصة، من حيث ضبط قراءته ومن حيث فهمه وتأويله، مركز انطلاقها الأساسي. نذكر من هذه العلوم: علوم اللغة والبلاغة وعلم الكلام، فضلاً عن الفلسفة التي كان من أهم شواغلها التوفيق بين التراث الإنساني ـ علوم الأوائل ـ وبين التراث الديني الإسلامي متمثلاً في النص القرآني. لم نذكر ضمن منظومة العلوم التي

(15) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، سبق ذكره، ص: 13.

(16) انظر على سبيل المثال دراستنا: الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، ضمن كتاب: «إشكاليات القراءة وآليات التأويل»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت.

انبثقت عن مشكلات القراءة علم «أصول الفقه»، وذلك لأنه العلم الذي شغل بشكل جوهري بوضع قوانين استثمار الأحكام الفقهية من النصوص الدينية. فهو من هذه الزاوية يعد بمثابة العلم المؤسس لآليات القراءة، وهو العلم الذي يمكن أن يساعد الباحثين والنقاد في بلورة آليات قراءة للنصوص عامة، بشرط دراسة إنجازات هذا المجال المعرفي دراسة علمية دقيقة، وتوسيع المفاهيم التي طرحها حول النصوص الدينية في مجال الأحكام فقط لتطبق في مجالات النص المختلفة. ولقد حاولنا شيئاً من ذلك بالانتقال في الفقرة السابقة من هذه الدراسة من حديثهم ـ أعني علماء أصول الفقه ـ عن «فحوى الخطاب» و «لحن الخطاب» إلى «دلالة» المسكوت عنه.

ولسياق القراءة بعدٌ آخر في تاريخ الإسلام الاجتماعي، حيث تم الاستناد الدائم إلى سلطة النص في خوض معارك الخلاف السياسي والاجتماعي والفكري. لقد رفع الأمويون المصاحف على أسنة السيوف، وكانت تلك أول صياغة أيديولوجية ـ سميوطيقية ـ لمبدأ الاحتكام إلى سلطة النصوص، وهو ما يطلق عليه حديثاً ـ بدءاً من المودودي وسيد قطب إلى خطاب شباب الجماعات الإسلامية في أنحاء العالم الإسلامي كافة ـ مبدأ «الحاكمية»، الذي سنناقشه في القسم الثاني من هذه الدراسة. وانتقل التعبير عن هذا المبدأ من مجال العلامات السميوطيقية الدالة ـ رفع المصاحف على أسنة السيوف ـ إلى مجال اللغة العادية في فكر «الخوارج» الذين رفضوا مبدأ التحكيم الذي اتفق عليه الطرفان المتحاربان على أساس أنه: «لا حكم إلا لله». والعجيب أن الإمام علي في رده على الخوارج صاغ مبدأ: «مشروعية تعدد القراءة» وذلك حين قال قولته الشهيرة: «القرآن بين دفتي المصحف، لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال». إذا كان النص لا ينطق (= لا يدل) وإنما يتكلم به الرجال (= القراء)، فمعنى ذلك أن القراءة، أو بالأحرى تعدد مستويات سياق القراءة، تعد جزءاً من منظومة السياق المنتجة لدلالة النصوص، وليست مجرد سياق خارجي إضافي.

(2)

يتم في تأويلات الخطاب الديني للنصوص الدينية إغفال مستوى أو أكثر من مستويات السياق التي ناقشناها في القسم الأول، وفي كثير من الأحيان يتم إغفال كل المستويات لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه. إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلي قديم للنص القرآني في اللوح المحفوظ باللغة العربية ما تزال تصورات حية في ثقافتنا، وذلك لأن الخطاب الديني يعيد إنتاجها بشكل متكرر عبر قنواته التعبيرية، سواء في ذلك المسجد أو الصحافة الدينية، أو البث الإذاعي والتليفزيوني، أو الندوات والمؤتمرات، أو البرامج والمقررات التعليمية في المدارس، فضلاً عن المعاهد الدينية الأزهرية والجامعة هذا فضلاً عن فيض الكتب والمؤلفات التي تخرجها المطابع ودور النشر العامة والخاصة في كل المناسبات الدينية أو بلا مناسبة على الإطلاق. وهذا التصور الأسطوري، الذي يتجاهل في جوهره جدلية الإلهي والإنساني، المقدس والدنيوي، في بنية النص، يفتح الباب واسعاً أمام إمكانية اختراق النص تأويلياً بالوثب فوق بعض مستويات السياق، أو فوقها جميعاً. هكذا يصبح النص مجرد تكئة لإنتاج الأيديولوجيا، أية أيديولوجيا، فينطق ـ مع المد القومي الوطني في مرحلة الستينيات ـ بقيم الاشتراكية والحرية والمساواة، ويمجد قيمة العمل. لكن النص ذاته يعود في بداية السبعينات ـ مع سقوط المشروع القومي وسيطرة البرجوازية الطفيلية على مقدرات الشعب المصري ـ لينطق بقيم المشروع الفردي الخاص، ويكرس الحرية المطلقة للنشاط الإقتصادي، ويكتشف خطأ القوانين والتشريعات السابقة: بل ويكتشف مخالفتها لقوانين الشريعة الإسلامية.

ويتكرر هذا التراجع والتحول في تأويلات الخطاب الديني الرسمي بحسب تحولات التوجهات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للدولة، فالإسلام الذي كان يدعو للجهاد وإعداد القوة لمواجهة العدو الصهيوني في مرحلة احتدام الصراع العسكري، يعود ليصبح دين الجنوح للسلام مع توجه السلطة السياسية إلى التحالف مع الإمبريالية العالمية ممثلة في النظام السياسي الأمريكي. وإذا كان هذا شأن

الخطاب الديني الرسمي، فإن الخطاب الديني المعارض لا يختلف في مسلكه التأويلي كثيراً عن مسلك الخطاب الرسمي. يتركز الخلاف في طبيعة الأيديولوجيا ـ أي الأفكار والرؤى المسبقة ـ التي تحرك الخطاب في توجهه لتأويل النص. وفي كل الأحوال يتحول النص الديني إلى «مفعول به»، وتصبح الايديولوجيا هي «الفاعل»، أي تتم صياغة الأيديولوجيا بلغة النص فتكتسب طابع الدين. ومعنى ذلك كله أن هذا المسلك التأويلي لا يتجاهل طبيعة النص ويغفل مستويات السياق فقط، بل يضيف إلى ذلك كله جناية إخفاء وجه أيديولوجيته السياسية بقناع الدين ذاته.

(2-1) ثمة محاولة حديثة ـ تزعم أنها قراءة عصرية ـ تحاول حل التعارض الواضح بين الوجود الأزلي السابق للنص القرآني في اللوح المحفوظ وبين الحقائق التاريخية المعروفة عن نزول القرآن مجزءاً على مدى بضع وعشرين سنة، وما ترتب على ذلك من تغيير في الأحكام معروف باسم «النسخ». إنها دراسة تحاول الاحتفاظ بذلك التصور الأسطوري وتطرح في الوقت نفسه ما تتصور أنه فهم جديد ـ عصري ـ لمسائل النسخ والتنجيم، بل ولمسألة الإعجاز والتأويل العلمي. وبعبارة أخرى تحاول الدراسة التي نناقشها في هذه الفقرة أن تحل إشكالية الإلهي والبشرى، الأزلي والتاريخي، المقدس والدنيوي، في بنية النص الديني. لكنها تحاول ذلك من خلال موقف أيديولوجي مسبق ولا يتحقق لها الغرض بالطبع إلا بالوثب على كل مستويات السياق السابقة وتجاهلها تجاهلاً شبه تام.

يبدأ مؤلف مشروع القراءة المعاصرة[17] من التفرقة الصوفية التي صاغها محيي الدين بن عربي صياغة دقيقة ـ بين «النبوة» و «الرسالة»، دون أن يشير أدنى إشارة لإفادته الواضحة من التراث الصوفي، وتعتمد تلك التفرقة على مقولة أن النبوة هي الأفق المعرفي الأزلي الثابت الخالد الذي يتلقى منه كل من الأنبياء والصوفية، لأنه أفق مفتوح لا نهاية له وإذا كانت الرسالة قد اختتمت بالإسلام، ومحمد آخر الرسل، فالنبوة لم تنته بعد وإن اتخذت شكلاً آخر هو شكل «الولاية»، ويعتمد ابن عربي في

(17) محمد شحرور: القرآن والكتاب، دار الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ط 2، 1990 م.

صياغته للفكرة على حقيقة أن «الولي اسم من الأسماء الإلهية، في حين أن الرسول أو النبي صفات بشرية. وهذا التأويل الذي سوغ التفرقة السابقة يمكن ابن عربي من تأسيس مشروع الفهم الصوفي للنصوص الدينية وتأويلها، وذلك على أساس أنها تأويلات تكتشف «الحقيقة» الأزلية الثابتة الخالدة من نصوص الشريعة التاريخية الزمانية المتغيرة(18). يقف المؤلف ـ مؤلف القراءة العصرية ـ عند حدود التفرقة بين «النبوة» و «الرسالة» ليميز في بنية النص القرآني بين الثابت الأزلي وبين العرضي التاريخي. الثابت الأزلي المدون في اللوح المحفوظ هو المعبر عن «النبوة» في حين يعبر باقي النص القرآني عن التشريعات الزمانية، أي عن جانب الرسالة التاريخية، هذه القراءة التي سنستعرضها في هذه الفقرة نموذج فذ للقراءة الأيديولوجية المغرضة، التي لا تتجاهل السياق الثقافي فقط، بل تتجاهل الطبيعة الأساسية للنص، ناهيك عن مستويات السياق الأخرى التي يتم الوثب فوقها وتجاهلها.

يبدأ مؤلفنا قراءته التلوينية بوضع فوارق ـ يتصور أنها دلالية حاسمة ـ بين الأسماء العديدة التي تشير إلى النصوص الدينية الأصلية، «القرآن» في لغتنا. أقول في لغتنا لأن المؤلف يميز دلالياً بين «الكتاب» و «القرآن» من جهة، وبينهما وبين «الذكر» من جهة أخرى، «الكتاب» ـ هو الاسم العام ـ إنه العلم ـ الذي يشير إلى كل ما هو مجموع بين دفتي «المصحف» بدءاً من «الفاتحة» وانتهاءً بسورة «الناس» لكن هذا الكتاب مؤلف في الحقيقة من «كتب» كثيرة، ويبذل محمد شحرور جهداً خارقاً لإثبات أن الدلالة الأصلية للفعل «كتب» هي «تأليف أشياء بعضها مع بعض لإخراج معنى مفيد» (ص: 51). ويكاد المؤلف يتجاهل الفروق الدلالية الواسعة لاستخدامات الصيغة أو مشتقاتها داخل القرآن ذاته، ويجذب كل الدلالات لتفصح عن دلالته المفترضة، وذلك دون إدراك لتطور الدلالة في لغتنا المعاصرة، ودون إدراك كذلك للفرق بين الحقيقة والمجاز في الاستخدام اللغوي. انظر إلى قوله: «فأعمال الإنسان كلها كتب: ككتاب المشي، وكتاب النوم، وكتاب الزواج.

---

(18) انظر عرضنا للفكرة في: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط 1، 1983 م، ص: 234-235، 245-246.

وعباداته كلها كتب: ككتاب الصلاة والحج والزكاة والصوم. وظواهر الطبيعة كلها كتب ككتاب خلق الكون وكتاب خلق الإنسان، وكتاب الموت وكتاب الحياة، وكتاب النصر وكتاب الهزيمة، وكتاب الزراعة، وكتاب الأنعام. هذه الكتب لا تعد ولا تحصى.. وعليه فإن من الخطأ الفاحش أن نظن أنه عندما ترد كلمة كتاب في المصحف فإنها تعنى كل المصحف، لأن الآيات الموجودة بين دفتي المصحف من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس تحتوي على عدة كتب «مواضيع»، وكل كتاب من هذه الكتب يحتوي على عدة كتب: فمثلاً كتاب العبادات يحتوي على كتاب الصلاة وكتاب الصوم وكتاب الحج. وكتاب الصلاة يحتوي على كتاب الوضوء وكتاب الركوع وكتاب السجود» (ص: 53-54).

هذا الكتاب المؤلف من كتب أصغر. والتي يمكن أن ينحل كل منها إلى كتب أصغر فأصغر بحسب «المواضيع» وتفريعاتها، يسمى «الكتاب»، بمعنى الجامع الشامل لكل ما سواه من الكتب. هذا من ناحية التقسيم «الموضوعي» ـ أي بحسب «المواضيع» ـ لكن له تأليفاً آخر هو الذي يهمنا هنا لدلالته على حالة «الارتباك العقلي» التي تسببت عن «غرض» الجمع بين النسبي والمطلق، والزماني والأبدي، بطريقة تلوينية، تتنكر لمعطيات التاريخ والمواقع، فإذا كان محمد (ﷺ) يتمتع بجانبي الرسالة والنبوة معاً، وفي الوقت نفسه، فإن الكتاب يتألف هو الآخر من جانبين يعكسان جانبي محمد. والمؤلف ـ متأثراً دون شك بالفكر الصوفي الذي يتجاهل الإشارة إليه تجاهلاً تاماً إلا في معرض الهجوم ـ يجعل جانب «النبوة» ممثلاً للإطلاق والأبدية في حين يجعل من «الرسالة» ممثلاً للنسبي والزماني. وبناء على ذلك التقسيم ينقسم الكتاب إلى «أم الكتاب» وهو الجزء الدال على «الرسالة»، وإلى «الآيات المتشابهات» وهو الجزء الدل على «النبوة». وهذا هو التقسيم الوارد في الآية السابعة من سورة آل عمران، وهي الآية التي أثار فهمها خلافاً بين المفكرين المسلمين حول تحديد معنى «المحكم» ـ أم الكتاب.. وتحديد معنى «المتشابه» من جهة، وحول إمكانية علم المتشابه من جانب «الراسخين في العلم» من جهة أخرى. يتجاهل المؤلف تجاهلاً شبه تام دلالة السياق، وسبب النزول،

وجهد العلماء السابقين، ليقدم قراءته الخاصة جداً، لا لشيء إلا ليثبت افتراضاته المسبقة، ويحل اشكالياتها المعقدة حلاً سحرياً.

يحدد المؤلف «أم الكتاب» بأنها «الآيات المحكمات»: هن مجموعة الأحكام التي جاءت إلى النبي (ﷺ) والتي تحتوي على قواعد السلوك الإنساني الحلال والحرام ـ أي العبادات والمعاملات والأخلاق والتي تشكل رسالته» (ص: 55). وما عدا الآيات المحكمات يتضمن الكتاب الآيات المتشابهات، وهي: مجموعة الحقائق التي أعطاها الله إلى النبي (ﷺ)، والتي كانت في معظمها غيبيات أي غائبة عن الوعي الإنساني عند نزول الكتاب والتي تشكل نبوة محمد (ﷺ)، والتي فرقت بين الحق والباطل» (ص: 56). وفي سياق آخر يطلق المؤلف على النوع الأول ـ أم الكتاب (= الآيات المحكمات) ـ اسم «القضاء»، لأن الإنسان في التعامل معها يكون في موقع «الاختيار»، ولاحظ كيف يجعل دلالة «يقضي» هي يختار. أما النوع الثاني ـ الآيات المتشابهات ـ فيطلق عليها مصطلح «القدر»، لأنها قوانين مفروضة حتماً على لإنسان، قوانين الكون وحياة الإنسان، ككتاب الموت وكتاب خلق الكون والتطور والساعة والبعث، وهي القوانين التي يتوجب على الإنسان أن يكتشفها ويتعلمها ليستفيد من معرفته لها (ص: 54، وانظر أيضاً: ص: 121-125). وبين هذين النوعين من الآيات التي يتضمنها «الكتاب» هناك نوع ثالث وسيط لم يرد ذكره في آية آل عمران، وهو نوع لا يقع تحت بند المحكم ولا يقع تحت بند المتشابه، إنه «تفصيل الكتاب»، ولاحظ كيف يستنتج المؤلف وجوده من الآية، في قوله تعالى: ﴿وأخر متشابهات﴾: حيث لم يقل «والأخر متشابهات»، فهذا يعني أن الآيات غير المحكمات فيها متشابهات وفيها آيات من نوع ثالث لا محكم ولا متشابه وقد أعطى لهذه الآيات مصطلحاً خاصاً بها في سورة يونس وهو (تفصيل الكتاب) وذلك في قوله: ﴿وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين﴾ (يونس: 37) (ص: 55).

هذا التقسيم الثلاثي لآيات الكتاب يفصل بين آيات الرسالة ـ أم الكتاب (= آيات

الأحكام) ـ وبين آيات النبوة ـ القوانين العامة للوجود الطبيعي وللوجود الاجتماعي الإنساني ـ وبين النوعين «تفصيل الكتاب»، وهيَ الآيات التي تشير إلى تقسيمات الكتاب مثل آية آل عمران/٧ وآية سورة يونس/٣٧. وكل هذه التقسيمات تعد توطئة للفصل بين «الكتاب» و «القرآن، على أساس أن مصطلح» القرآن يشير إلى الآيات المتشابهات فقط، وهو يدل من ثم على جانب النبوة ولا يشير إلى الرسالة. والتشابه ـ بمعنى الاحتمالية والقابلية للتأويل والفهم بحسب الأرضية المعرفية لكل عصر ولكل جماعة تاريخية ـ مقصود تماماً بالنسبة للقرآن، إنها الطريقة الوحيدة للربط بين «المطلق» و «النسبي»، ولوضع الحقيقة الموضوعية المطلقة في قالب لغوي يناسب فهم كل عصر. إننا مرة أخرى إزاء عنصرين: أحدهما ثابت راسخ أبدي، هو المضمون «الحق» للقرآن، والثاني متحرك متغير نسبي، هو فهم الحقائق المتضمنة في القرآن/الآيات المتشابهات، والتشابه ـ طريقة الصياغة اللغوية أو آليات التشفير اللغوي ـ هو الشكل الوحيد الملائم للجمع بينهما. وهذا فيما يرى المؤلف هو سر إعجاز القرآن: «إن إعجاز القرآن ليس فقط بجماله اللغوي كما يقول بعضهم، وليس معجزاً للعرب وحدهم، وإنما للناس جميعاً. وذلك لأن الناس كلّ بلسانه.. عاجزون أن يعطوا نصاً متشابهاً، كل في لسانه الخاص بحيث يبقى النص ثابتاً، ويطابق المحتوي الأرضيات المعرفية المتغيرة والمتطورة للناس مع تطور الزمن إلى أن تقوم الساعة. إن مثل هذا لا يمكن أن يفعله إلا من يعلم الحقيقة المطلقة، وهذا لا يتوافر للناس لأن معرفتهم وعلمهم نسبيان. لذا لا يمكن تأويل القرآن كاملاً من قبل واحد فقط إلا الله. أما الراسخون في العلم فيؤولونه حسب أرضيتهم المعرفية في كل زمان، وكل واحد منهم حسب اختصاصه الضيق. من هنا نفهم الحقيقة الكبيرة وهي أن النبي (ﷺ) لم يؤول القرآن، وأن القرآن كان أمانة تلقاها وأداها للناس دون تأويل، وإنما أعطاهم مفاتيح عامة للفهم» (ص: 60).

هكذا تم الفصل داخل النص الواحد بين الزماني (الرسالة/الأحكام) وبين المطلق (القرآن/النبوة) لذلك ترتبط أسباب النزول بالأحكام ولا ترتبط بالقرآن (ص: 92). ولذلك يرى المؤلف ـ من خلال قراءته الخاصة ـ أن «القرآن» هدى للناس عامة لا

فرق بين المؤمن والملحد، ولا بين المسلم وغير المسلم، في حين أن «الكتاب» هدى للمتقين خاصة، أي للمسلمين (ص: 57). ويخلص من ذلك إلى أن المقصود بالراسخين في العلم: «هم مجموعة كبار الفلاسفة وعلماء الطبيعة وأصل الإنسان وأصل الكون وعلماء الفضاء وكبار علماء التاريخ مجتمعين. ولم نشترط لهذا الاجتماع حضور الفقهاء، لأنهم ليسوا معنيين ـ في رأينا ـ بهذه الآية، لأنهم أهل أم الكتاب. والراسخون في العلم مجتمعين يؤولون حسب أرضيتهم المعرفية، ويستنتجون النظريات الفلسفية والعلمية، ويتقدم التأويل والعلم في كل عصر حتى قيام الساعة فعند ذلك يتم تأويل كل الآيات التي تتعلق بالكون وهذه الحياة (حيث تصبح هذه الآيات بصائر).. فالراسخون في العلم هم من الناس الذين يحتلون مكان الصدارة بين العلماء والفلاسفة، وهؤلاء من أمثال البيروني، الحسن بن الهيثم، ابن رشد، إسحاق نيوتن، آينشتاين، تشارلزداروين، كانت، هيجل (ص: (192-193). لاحظ هنا أن المؤلف يعتمد على قراءة خاصة للآية 49 من سورة العنكبوت ـ قوله تعالى: ﴿بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم﴾ تجعل معنى كلمة «صدور» الصدارة، وهذا مجرد مثال للقراءة التلوينية المغرضة على مستوى فهم النصوص الدينية.

لكن إذا كان القرآن وأم الكتاب نصين يختلفان من حيث المحتوى ومن حيث طريقة الصياغة ـ فالأول منهما متشابه لدلالته على النبوة، بينما الثاني محكم لدلالته على الرسالة ـ فمن الضروري أن تختلف طريقة «إرسال» كل منهما من الله إلى الإنسان. إن المطلق والأبدي، الذي هو القرآن، لا بد أن يتمتع بوجود أزلي سابق على وجود المخلوقات، بل سابق على خلق العالم. إنه علم الله القديم كما يقول الأشاعرة، وكلام الله الذي هو عين الموجودات كما يقول المتصوفة، إنه موجود في «اللوح المحفوظ» وفي «إمام مبين» مبرمجاً بشفرة خاصة، شفرة رياضية إحصائية «بصيغة غير قابلة للإدراك الإنساني وغير قابلة للتأويل» (ص: 152).

ثم حدث في ليلة القدر أن «أنزله» الله دفعة واحدة، بمعنى أنه نقله من حالة عدم الإدراك و «جعله» مدركاً، وذلك بأن نقله من الشفرة الرياضية الإحصائية التي

كان عليها في اللوح المحفوظ وفي إمام مبين إلى اللغة العربية، وهذا هو «الإنزال»: «عملية نقل المادة المنقولة خارج الوعي الإنساني، من غير المدرك إلى المدرك، أي دخلت مجال المعرفة الإنسانية، (ص: 149). أما «التنزيل»، فقد حدث عن طريق جبريل إلى محمد على مدى بضع وعشرين سنة، وبدأ في ليلة مباركة من ليالي شهر رمضان. هذه التفرقة بين «الإنزال» الكلي و «التنزيل» الجزئي ليست إلا صياغة تتزيا بزي العلم وتتظاهر بسمته رغم أنها تكرر أقوال علماء القرآن الأسبقين عن النزول مرة واحدة إلى السماء الدنيا، ثم التنزيل منجماً على قلب النبي. ولأن المؤلف لا يجعل ليلة القدر، التي أنزل فيها القرآن وجُعل عربياً، إحدى ليالي شهر رمضان، فإنه يجد نفسه مضطراً لقراءة كلمتي «شهر» و «ألف» في ﴿ليلة القدر خير من ألف شهر﴾ قراءة تلوينية مغرضة على النحو التالي: «ولك أن تذهب بكلمة (شهر) إلى أنها من الشهرة والإشهار، لا الشهر الزمني كقولك (الشهر العقاري) وهي الدائرة التي يتم فيها الإشهار القانوني الملزم للبيع والشراء. ولا يلزمك أن تفهم (الألف) على أنها عدد، بل جاءت من فعل (ألف)، وهو ضم الأشياء بعضها إلى بعض بشكل منسجم، ومنه جاءت الألفة والتأليف. أي أن إشهار القرآن خير من كل الإشهارات الأخرى مؤلفة كلها بعضها من بعض» (ص: 153).

هذا ما كان من شأن «القرآن» الذي جمع بين «الإنزال» و «التنزيل»، أما ما كان من شأن «أم الكتاب» و «تفصيل الكتاب» فقد جاء الوحي بهما مباشراً من الله، بمعنى أن «الإنزال» و «التنزيل» كانا متزامنين لم يفصل بينهما فاصل كما في حالة القرآن: «وهذا هو السر الأكبر في وجود الناسخ والمنسوخ في أم الكتاب ووجود التطور في التشريع.. وعلينا أن نعلم أن هذه الآيات قابلة للتزوير وقابلة للتقليد ولا يوجد بها إعجاز» (ص: 160).

وهكذا لا يكتفي المؤلف بتقسيم النص الواحد إلى نصين مختلفين اختلافاً شبه جذري، بل يفصل بينهما من حيث المصدر أولاً، ومن حيث البنية والشفرة اللغوية المستخدمة ثانياً، ومن حيث طريقة الإدراك والتلقي ثالثاً. وعلينا إذا أردنا أن نتقبل مشروعه الفكري لتجديد الإسلام ـ وهو مشروع شامل بدءاً من جدل الإنسان

والكون (العلوم الطبيعية) مروراً بتجديد السنة والفقه، إلى النظام الاقتصادي والأسس الجمالية، وانتهاء بقضايا الواقع الإسلامي العربي المعاصر ـ أن نتقبل كل تلك الافتراضات الذهنية، القائمة على القراءة التلوينية المغرضة، سواء على مستوى بنية الظاهرة ككل ـ الإسلام ـ أو على مستوى النصوص الدينية ممثلة في آيات القرآن، القرآن بالمعنى المعروف والمتداول، لا بالمعنى الذاتي الذي وضعه المؤلف.

(2-2) إذا كان إهدار السياق في مشروع القراءة العصرية يشمل كل المستويات من الثقافي المعرفي إلى اللغوي، فإن القراءة العلمية، أو بالأحرى التأويل العلمي للقرآن، لا يختلف كثيراً عن القراءة العصرية من زاوية إهدار السياق. ويتركز الفارق فقط في أن التأويل العلمي يمثل جزئية في مشروع القراءة المعاصرة، في حين يكون جذب النص الديني إلى أفق النص العلمي هو الهاجس الأساسي في التأويل العلمي. ويهمنا هنا بصفة خاصة الكشف عن آليات ذلك التأويل العلمي لتحديد مستوى السياق الذي يتم إهداره بصفة جوهرية. ولقد سبقت لنا في الفقرة (1-1) الإشارة إلى الفارق بين النص العلمي والنص الديني على مستوى اللغة المستخدمة في كل نمط من هذين النمطين من النصوص. وهي تفرقة نستعيدها هنا لكي نؤكد أن ما يطلق عليه اسم «التأويل العلمي للقرآن» يشارك مشروع القراءة العصرية السابقة في إهداره التام لماهية النص وطبيعته الأساسية بوصفه نصاً دينياً.

ومسألة التأويل العلمي للقرآن ليست مسألة خطاب ديني فقط، ولكنها تحولت إلى شكل مؤسسي، فهناك المركز العلمي لأبحاث الإعجاز العلمي في القرآن بإسلام آباد بباكستان، وهناك هيئة الإعجاز العلمي في القرآن بمكة في المملكة العربية السعودية. هذا التحول من صيغة الخطاب إلى الشكل المؤسسي معناه تحويل اللحظة التاريخية الراهنة ـ لحظة التبعية في تلقي المعرفة والعجز عن المساهمة في إنتاجها ـ إلى حالة ثابتة راسخة. هكذا يظل الغرب هو المنتج للمعرفة أساساً، وتقتصر مهمة العقل الإسلامي على البحث عن نظائر لتلك المعرفة في التراث والقرآن، اكتفاء من عناء المغامرة باستنطاق النصوص بما سبق إثباته. يحدد واحد

من كبار المسؤولين في المؤسسات المشار إليها آليات استنطاق النصوص على الوجه التالي:

يقوم اكتشاف وجوه الإعجاز العلمي في القرآن على ثلاثة محاور:

الأول: شرعي، وذلك بالتأكد من أننا أمام حقيقة شرعية دل عليها النص بوجه من وجوه الدلالة المقبولة شرعاً بغير تكلف أو تعسف، وسبق إلى القول بها بعض أئمة التفسير.

والثاني: علمي، من خلال التأكد من أننا أمام حقيقة علمية أجمع المتخصصون على أنها قد ارتقت إلى مستوى الحقيقة العلمية، وذلك بالاتصال بالخبراء والمتخصصين في هذه المجالات.

والثالث: وجه الإعجاز، ويتمثل في الربط بين الحقيقة الشرعية التي يتضمنها النص والحقيقة العلمية التي يشير إليها ربطاً علمياً دقيقاً لا تكلف فيه ولا تعسف[19].

تكررت عبارة «بغير تكلف ولا تعسف» مرتين: إحداهما خاصة بوجوه الدلالة الشرعية في النص الديني، والثانية لوصف الربط الذي تقوم به تلك المؤسسات بين الحقيقة الشرعية والحقيقة العلمية الثابتة. وهذا التكرار لا يخلو من دلالة، لأن عملية الربط ذاتها تقوم على التعسف الناشىء من إهدار طبيعة المجالين: مجال الدين ومجال العلم. المشكلة الأخطر في الطرح السالف أنه يوهم القارىء بأولية الحقيقة الشرعية المستنبطة من النصوص ومن إشارات العلماء القدماء، وذلك عن طريق إيرادها في المحور الأول، فيتصور القارىء المسلم أن دلالة النص الديني هي الأساس في إثبات الإعجاز العلمي. وواقع الأمر أن الحقيقة العلمية هي الأساس، ودلالة النصوص يتم تطويعها لتنطق بالحقيقة العلمية. وهذا هو الذي يصف العملية كلها بالتعسف، ناهيك بالتزييف والإيهام.

---

(19) نشير إلى الدكتور صلاح الصاوي، مدير المركز العلمي لأبحاث الإعجاز العلمي في القرآن بإسلام آباد، ونائب رئيس هيئة الإعجاز العلمي في القرآن بمكة.

انظر: الصفحة الدينية بجريدة الأهرام القاهرية، بتاريخ: 1990/1/19 م.

السياق الذي وردت فيه الصياغة السابقة لآليات القراءة هو سياق الهلع الذي أصاب الخطاب الديني من التعارض الناشىء عن دلالة النص القرآني في سورة لقمان، الآية الأخيرة ﴿إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام، وما تدري نفس ماذا تكسب غداً، وما تدري نفس بأي أرض تموت، إن الله عليم خبير﴾. تصور الخطاب الديني تعارضاً بين دلالة ﴿ويعلم ما في الأرحام﴾ وبين ما حدث من تطور في أجهزة الفحص مكن الأطباء من معرفة نوع الجنين والتقاط صور له وهو ما زال في الرحم. هذه من منظور الخطاب الديني شبهة من شأنها التشكيك في مصداقية النص القرآني، الأمر الذي يؤكد اتجاه حركة التأويل من الأصل العلمي خارج النص، لا الانبثاق من دلالته كما يحاول الخطاب الديني إيهامنا. الموقف إذن موقف دفاعي يحاول أن يتلمس وسائل أيديولوجية للربط بين الإنجاز المعرفي العلمي وبين دلالة النصوص. يقول المسؤول نفسه:

الأبحاث الجادة في هذا المجال تحرت هذه الشبهة التي كانت ـ لو صحت ـ ستفتح باباً واسعاً في التشكيك في صحة القرآن. والإجابة عن ذلك تتضح من حديث النبي ﷺ الذي يفسر هذه الآية، والذي رواه البخاري: ﴿مفاتيح الغيب خمسة لا يعلمهن إلا الله، لا يعلم ما في غد إلا الله، لا يعلم ما تغيض به الأرحام إلا الله...﴾ فهنا يحدد الرسول الكريم مرحلة بعينها من مراحل الحمل تدخل في علم الغيب، وهي مرحلة الغيض أو الانغراس. والتحديد العلمي لها هو دخول البويضة الملقحة في جدار الرحم واختفاؤها وتغطيتها. فالجنين في هذه المرحلة غيب مطلق لا يستطيع أحد من البشر أن يتعرف على شيء من أسراره، حيث ذكر أحد العلماء الأمريكيين أنه عكف 11 عاماً كاملة للتعرف على شيء من أسرار هذه المرحلة، ولكنه انتهى إلى لا شيء. وقد أشار ابن كثير إلى تفسير قريب من هذا المعنى، فذكر أن الملك عندما يدخل على الجنين في الرحم خلال هذه المرحلة لكي يصوره بأمر الله، ويسأل ربه: اذكر هو أم أنثى فيجيب الله، ويكتب بما شاء، ويكتب الملك. يقول ابن كثير: فيعرفه من يشاء من خلقه، بمعنى أنه ما دام الملك قد علم بسر هذا الجنين فقد خرج هذا السر عن كونه غيباً مطلقاً، وبالتالي فلا

شيء في أن تعرفه الأجهزة الطبية[20].

وهناك مجموعة من الملاحظات لا بد من طرحها حول هذا المسلك التأويلي، تتعلق الملاحظة الأولى بتحديد الحافز للتأويل وهو إزالة الشبهة المتخيلة أو المتوهمة من جانب الخطاب الديني حول مصداقية النص القرآني. هذه الشبهة تنطلق أساساً من توهم تعارض بين منطوق النص والتقدم العلمي الذي أدى إلى تطور أجهزة الفحص والقياس، وهو توهم ناشيء عن إهدار لطبيعة النص ذاته وتجاهل طبيعته الدينية والتعامل معه من منظور أنه كتاب في العلم. الملاحظة الثانية: أن التأويل قد تباعد عن سياق الآية ودلالتها ليدخل في فهم حديث نبوي توهم المؤول أنه تفسير للآية، والحقيقة أن منطوق الحديث يتناص مع آية أخرى في سياق آخر هي الآية رقم 8 من سورة الرعد: ﴿الله يعلم ما تحمل كل أنثى، وما تغيض الأرحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار﴾. الملاحظة الثالثة: أن تحديد الغيض بأنه مرحلة انغراس البويضة في جدار الرحم تحديد في حاجة لمراجعة، لأن الدلالة اللغوية للمادة «غيض» تدور كلها حول النقص، بالإضافة إلى أن السياق اللغوي لاستخدامها في الآية السابقة يؤكد هذه الدلالة حيث تعلق علم الله بكل من الغيض والزيادة في الأرحام. الملاحظة الرابعة والأخيرة أن المؤول استند في تأويله على تصورات غير علمية وإن يكن ابن كثير قد أوردها، لأن إدخال الملك قوة مساعدة لله عز وجل في تصوير البويضة جنيناً، وما ترتب على ذلك من السؤال والحوار بين الملك والله، من قبيل المرويات التي تحتاج للمراجعة قبل أن تؤخذ للاستشهاد بها في فهم النص.

إن فهم الطبري للآية ـ وهنا نجعل التراث يناقش بعضه بعضاً على سبيل الجدل والمساجلة ليس إلا ـ ينفي مسألة أن الغيض هو مرحلة انغراس البويضة الملقحة في جدار الرحم، ويربط بمعرفة الجماعة حول ما يحدث للحامل من نزيف أحياناً يترتب عليه زيادة أيام الحمل بقدر ما نقص من دم. بمعنى أن الآية توضع في

(20) المرجع السابق.

السياق المعرفي المنتج لدلالتها، حيث تصور العرب أن المرأة إذا رأت دماً في ثيابها خلال فترة الحمل تزداد في حملها بعدد الأيام التي ترى فيها الدم، كأن نزول الدم نقص من أيام الحمل يتم تعويضه بأيام تزيد عن الأشهر التسعة. والطبري يفهم الآية في سياقها المعرفي السابق، إلى جانب أنه لا يهدر سياق تركيبها اللغوي حيث يقول:

وما تنقص الأرحام من حملها في الأشهر التسعة بإرسالها دم الحيض، وما تزداد في حملها على الأشهر التسعة بإرسالها دم الحيض ﴿وكل شيء عنده بمقدار﴾ لا يجاوز شيء من قدره عن تقديره، ولا يقصر أمر أراده فدبره عن تدبيره، كما لا يزداد حمل أنثى على ما قدر له من الحمل، ولا يقصر عما حد له من القدر والمقدار[21].

هكذا تستبين الطبيعة الأيديولوجية للتأويل العلمي، وتنكشف مستويات السياق التي يهدرها، بدءاً من إهدار طبيعة النص ذاته وانتهاء بإهدار السياق اللغوي. وهذا الإهدار للسياق يجذب الخطاب الديني إلى مهاوي التصورات الأسطورية. في حين يزعم لنا أنه يقدم تأويلاً علمياً، أو يفهم القرآن من منظور منجزات العلم. تحاشينا الدخول في سجال حول تأويل الآية الأخيرة من سورة لقمان، التي أثارت الأشكال أساساً، ليس لأن الخطاب الديني تباعد عنها ظناً أنه يؤولها، بل لأن الخوض في تأويلها تسليم بالإشكالية ذاتها. ولا إشكالية في الأمر إذا اعتمدنا على بديهية أن القرآن ليس نصاً علمياً يطرح مفاهيم نظرية علمية من أي نوع كان، إنما هو نص ديني له سياق معرفي منتج لدلالته. وإهدار هذا السياق المعرفي خاصة، فضلاً عن إهدار مستويات أخرى من السياق، يجعل فهمنا للنص وتأويلنا له ملتبساً غاية الالتباس ومضطرباً غاية الاضطراب.

(2-3) ننتقل في هذه الفقرة إلى قضية أخرى أساسية من قضايا الخطاب الديني،

(21) الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير): جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت 1984 م، الجزء الثالث عشر، ص: 109.

هي قضية «الحاكمية»، لنتناولها من زاوية التأويل الذي يتجاهل مستويات أخرى من السياق، خاصة السياق الخارجي (أسباب النزول) والسياق الداخلي (اللغوي بشكل خاص). وإذا كان الاستشهاد بالقرآن يستند في الغالب إلى فواصل ثلاث آيات من سورة «المائدة»، هي 44، 45-47 وهي على التوالي: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون..﴾ الظالمون.. الفاسقون ـ فإن السياق الداخلي يفرض علينا النظر إلى الآيات من 41-50 على أساس أنها تمثل وحدة سردية واحدة، أي نصاً متصل السياق. وهذا أول دلالة من دلالات إهدار السياق في المسلك التأويلي لهذه القضية، ونقصد بذلك اجتزاء النص والوقوف عند فواصل بعض آياته، على طريقة الوقوف عند ﴿ولا تقربوا الصلاة﴾.

الدلالة الثانية من دلالات إهدار السياق التوسيع الدلالي لصيغة الفعل «يحكم» بحيث يدل على المفهوم السياسي الحديث للحكم، المفهوم المرتبط بالدولة الحديثة التي تعتمد في بنائها على مؤسسات المجتمع المدني. وفي هذا التوسيع ما فيه من إهدار لطبيعة النظام اللغوي للنص، الذي تدور صيغة «حكم» فيه في دائرة دلالية تعني الفصل بين الخصوم في مشكلة خلافية جزئية. ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن هذا الدال اللغوي لا يقع في نطاق المفردات اللغوية التي أحدث النص ذاته تطويراً في دلالتها من خلال نظامه اللغوي الخاص.

وبعبارة أخرى يجب أن يتم تأويل الدال اللغوي «حكم» في اشتقاقاته العديدة من خلال سياق تداوله في النص، وهو سياق لم ينقله عن دلالته اللغوية الأصلية. بالإضافة إلى ذلك، فإن سياق تداوله في الآيات العشر المشار إليها من سورة المائدة ـ وقد ورد الدال فيها باشتقاقات مختلفة أربع عشرة مرة ـ يؤكد الدلالة اللغوية ولا يتجاوزها.

ويتأكد إهدار السياق ـ ثالثاً ـ بتجاهل أسباب النزول، أحد مستويات السياق الخارجي، تجاهلاً شبه تام، وهو السياق الذي يكشف الطبيعة السجالية للنص في اشتباكه مع يهود المدينة، أهل كتاب أسبق هو «التوراة». يشير النص إليهم بعبارة ﴿الذين هادوا﴾، ويصفهم بأنهم ﴿سماعون للكذب أكالون للسحت﴾، ويفسر

الطبري السحت بأنه أخذ الرشوة للحكم في صالح أحد الطرفين المتنازعين: «وإذا كان الرشا في الحكم (= أي من أجل الانحياز والتزوير لصالح أحد الطرفين) فهو الكفر»[22]. من الواضح أن سياق النزول يرتبط بخلاف حدث بين اليهود ـ نتيجة التزييف والفساد والانحراف ـ ألجأ البعض منهم إلى الاحتكام إلى النبي. وسواء كان الاحتكام في قضية زنا أم كان في حادث قتل، والاحتمالان غير متساويين في الحقيقة كما هو واضح من المنطوق[23]، فإن النص يُخَيِّرُ النبيَّ بين الحكم بينهم وبين الإعراض عنهم وإهمالهم: ﴿فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم، وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئاً. وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين﴾ (الآية: 42).

هذا التخيير بين الحكم والإعراض، ثم التوصية بالحكم والعدل في حالة اختيار موقف «الحكم» يؤكد وقوف النص عند الدلالة اللغوية من جهة، ويدل على موقف النص من مدى جدية عملية «الاحتكام» من جانب اليهود من جهة أخرى. لهذا يأتي الاستفهام المتهكم:

﴿وكيف يحكّمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله، ثم يتولون من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين. إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون. وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص، فمن تصدق به فهو كفارة له

(22) المرجع السابق، الجزء السادس، ص: 242.

(23) يورد الطبري المرويات المختلفة عن سبب النزول على سبيل أنها مرويات متساوية، لا يغير اختلافها من دلالة النص (انظر: جامع البيان، سبق ذكره، الجزء السادس، ص: 248-253 والحقيقة أن سبب النزول يمكن تحقيقه من منطوق النص ذاته، وهو عدم التسوية في دية القتلى، فلم يكن بنو النضير يقبلون في قتلاهم إلا القصاص، أي القود من القاتل، في حين كانوا يكتفون بإعطاء بني قريظة دية قتلاهم، وذلك استعلاء من بني النضير على بني قريظة. وهذا واضح من منطوق النص في الآية 45 من السورة: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس...﴾ إلخ.

ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾ (الآية ـ 45).

هذا الاستفهام المتهكم، وما استتبعه من تفصيل بعض الأحكام التي وردت في التوراة، يحيل إلى السياق الخارجي ويؤكد الطبيعة السجالية المشار إليها. ولعل هذا السياق هو الذي جعل الطبري يؤول الكفر بأنه: ستر الحكم الحقيقي واخفاؤه على سبيل التزييف تحقيقاً لبعض المكاسب المادية، الرشوة بصفة خاصة، أي أنه وقف عند الدلالة اللغوية، لا الاصطلاحية، لكلمة «الكفر». يقول الطبري في تأويل قوله: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾.

هؤلاء الذين لم يحكموا بما أنزل الله في كتابه، ولكن بدلوا وغيروا حكمه، وكتموا الحق الذي أنزله في كتابه، هم الكافرون، يقول: هم الذين ستروا الحق الذي كان عليهم كشفه وتبيينه، وغطوه عن الناس، وأظهروا لهم غيره، وقضوا به لسحت أخذه منهم عليه[24].

ينتقل النص بعد ذلك ـ على سبيل الاستطراد ـ للكتب السماوية التالية، الإنجيل والقرآن، كاشفاً أنها تتضمن بدورها أحكاماً واجبة الاتباع والطاعة، وأن الخروج عن اتباع هذه الأحكام فسق. لكن يظل الدال «حكم» بكل مشتقاته مستخدماً بدلالته اللغوية التي لا تحتمل أية إمكانية للتأويل بإقامة الحكم بالمعنى السياسي. ورغم أن النص يشير إلى نفسه في علاقته بالنصوص السابقة عليه ـ التوراة والإنجيل ـ بأنه مصدق لهما وله الهيمنة عليهما، فإنه يظل في سياق النص هنا يتعامل معها مؤكداً مشروعيتها:

﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه ومهيمناً عليه، فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم، فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾. (الآية: 48).

وهذا هو الذي جعل الطبري ينكر أن يكون التخيير السابق الإشارة إليه، تخيير

(24) الطبري: جامع البيان، سبق ذكره، الجزء السادس، ص 25.

النبي بين قبول الاحتكام وبين الإعراض عنه، منسوخاً بالأمر بالحكم بينهم في الآية السابقة، وهو أمر يتكرر أيضاً في مفتتح الآية التالية رقم 49 بمعنى أن الحكم في أي خلاف ينشأ بين أهل الكتاب ـ وهم غير المسلمين داخل المجتمع المكون من أغلبية مسلمة ـ ليس من شأن الحاكم، أي القاضي، المسلم حتى لو احتكموا إليه. القاضي مخير ـ شأن النبي! في قبول القيام بدور الحكم أو الاعراض عن القوم وتركهم يحتكمون لشريعتهم، والأمر بالحكم بينهم لا ينسخ التخيير، لأن النسخ في مذهب الطبري الفقهي:

لا يكون نسخاً إلا ما كان نفياً لحكم غيره بكل معانيه، حتى لا يجوز اجتماع الحكم بالأمرين جميعاً على صحته بوجه من الوجوه.. وإذا كان ذلك كذلك وكان غير مستحيل في الكلام أن يقال: وإن أحكم بينهم بما أنزل الله، ومعناه: وأن أحكم بينهم بما أنزل الله إذا حكمت بينهم باختيارك الحكم فيهم إذا اخترت ذلك ولم تختر الإعراض عنهم[25].

لم يكن الطبري في الحقيقة في حاجة إلى الإحالة إلى قاعدة فقهية، ذلك أن سياق التركيب اللغوي للآية يتضمن تسليماً باختلاف الشرائع والمناهج. كما يتضمن إقراراً بهذا الاختلاف الذي لن يحسم قبل يوم الدين. لكن الذي يهمنا هنا بصفة أساسية أن نؤكد أن مراعاة السياق بمستوياته المختلفة، وإدخاله في عملية تحليل النصوص وتأويلها، يحل كثيراً من المشكلات، بما فيها تلك المشكلات الفقهية المرتبطة بتحديد النسخ وتمييز الناسخ والمنسوخ بل إن تحديد سبب النزول ـ أحد مستويات السياق الخارجي ـ يمكن أن يتم من خلال تحليل السياق اللغوي الداخلي، وذلك في حالة اختلاف المرويات حول سبب نزول نص بعينه أو تعارضها. إن مستويات السياق تحيل إلى بعضها البعض بوصفها تمثل منظومة واحدة، والتحليل الدقيق لبعضها يؤدي إلى اكتشاف الغامض منها، كما أن إهدار البعض يؤدي إلى الوقوع في إهدار الكل.

(25) المرجع السابق نفسه، ص: 246.

لم نتعرض في دلالة النصوص التي يستشهد بها لإقرار مبدأ «الحاكمية» في الخطاب الديني، وهي النصوص التي ناقشنا جوانب من دلالتها فيما سبق، لمشكل «عموم اللفظ وخصوص السبب»، لأننا مع التسليم بعموم اللفظ ـ على سبيل الفرض ـ ما نزال في إطار الدلالة اللغوية للحكم في الآيات السابقة. إن تكرار تعلق الدال «حكم» بالظرف «بين» يؤكد أن الحكم يعني الفصل بين المتخاصمين، وحتى في حالة عدم وجود الظرف يظل موجوداً على مستوى البنية العميقة ـ أي مقدراً ـ لا تتم الدلالة إلا به. ولو كان الحكم المقصود، الحكم السياسي ـ بالمعنى الذي يتمناه الخطاب الديني ـ لكان التركيب اللغوي يتخذ مسلكاً أسلوبياً آخر فيصبح «فاحكمهم» أو «وأن أحكمهم». هذا بالإضافة إلى أن التركيب «أحكم بينهم» يحيل دلالياً إلى أن الحكم مرتهن بقضية جزئية، هي محل الخلاف، فلا شمولية في الدلالة للحكم بما أنزل الله بالمعنى الذي يتغياه الخطاب الديني. يوضح هذه القضية الأخيرة أن هناك أحكاماً دينية مطلوب من المؤمن أن يطيعها، لكنها أحكام في شؤون الدين، وليست أحكاماً شاملة كلية لكل تفاصيل الحياة وجزئياتها. لكن الخطاب الديني بعد عملية التوسيع الدلالي التي يخادعنا بها للدال، اللغوي «حكم» في النصوص القرآنية، يستطيع أن ينتقل بسهولة ـ اعتماداً على تأويل نصوص أخرى مهدراً سياقها ـ إلى مسألة هيمنة دلالة النصوص الدينية وشمولها لكل مجالات الحياة (والواقع أن الخطاب الديني ـ بكل ما يمثله من توجهات أيديولوجية، وما يعبر عنه، من مصالح وتوجهات اقتصادية اجتماعية سياسية ـ هو الذي يسعى لفرض سيطرته وهيمنته على عقل الأمة وثقافتها. يريد أن يكون مرجعية حياتنا بوصفه أيديولوجيا، لكنه يخادع بالزعم أن المرجعية تتمثل في سلطة النصوص التي لا تنطق إلا من خلال تأويلاته. وعجيب أن يخطِّىء هذا الخطاب «الخوارج» الذين رفعوا شعار: «لا حكم إلا لله»، ويتناسى في الوقت نفسه كلمة الإمام علي: «القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال».

(4-2) قد يبدو من قبيل التناقض في خطابنا أن نتهم الخطاب الديني في هذه الفقرة تحديداً بإهدار سياق القراءة الذي ناقشناه في الفقرة الخامسة من القسم

الأول. وذلك لأن يافطات «القراءة العصرية» و «الإعجاز العلمي»، فضلاً عن التأويل الاجتماعي والسياسي توهم بسيطرة سياق القراءة على مستويات السياق الأخرى في تأويلات الخطاب الديني والحقيقة أن ثمة فروقاً جوهرية حاسمة بين سياق القراءة المنتجة بالمعنى الذي أسهبنا في شرحه وتحليله وبين التأويل الأيديولوجي المسيطر في الخطاب الديني. سياق القراءة المنتج يتم من داخل إدراك مستويات السياق الأخرى، بينما يتجاهل التأويل الأيديولوجي ذلك فيجعل النصوص معلقة في الهواء تحتمل اسقاط الدلالات عليها من الخارج. لكن الخطاب الديني ـ محكوماً أيضاً بسيطرة الأيديولوجيا على تأويله ـ يقع أحياناً في ورطة إهدار سياق القراءة إهداراً شبه تام نقول «أحياناً» على أساس أن سيطرة الأيديولوجي وبروزه في أغلب الأحيان قد يبدو للعين غير الفاحصة مغالاة في الاهتمام بسياق القراءة على حساب مستويات السياق الأخرى.

يقع الخطاب الديني بين مطرقة القراءة الأيديولوجية المغرضة وسندان القراءة الحرفية المثبتة لدلالة النصوص عند مستوى الدلالة التاريخية، في القراءة الأولى يعتصم الخطاب الديني بمقولة «صلاحية النص دلالياً لكل زمان ومكان»، بينما يعتصم في القراءة الحرفية بمقولة: «فهم الخطاب كما فهمه المعاصرون لنزوله» اعتماداً على عمق إيمان الجيل الأول ـ جيل الصحابة ـ من جهة، وعلى صلتهم المباشرة اليومية بالنبي من جهة أخرى. والحقيقة أن الخطاب الديني لا يكتفي بالاستناد إلى هاتين المقولتين المتناقضتين فحسب، بل ينطلق أساساً من تصور سلبي لتطور المعرفة الدينية يفصل بينها وبين مجالات المعرفة الأخرى في الثقافة فصلاً شبه تام. ترتبط المعرفة الدينية في هذا التصور لا بتطور الوعي عموماً، بل ترتبط أساساً بعمق العاطفة من جهة، وبمدى الخضوع والإذعان في السلوك الديني المتمثل في العبادات من جهة أخرى. لهذا لا يدرك الخطاب تناقضه من ذاته حين يلجأ في تأويلاته الأيديولوجية لآلية التوسيع الدلالي ـ كما رأينا في الإعجاز العلمي وفي طرح مفهوم الحاكمية ـ ويلجأ في فهمه للتصورات الدينية لآلية الفهم الحرفي والتمسك بالدلالة التاريخية. وحين يحاول أن يزيل التناقض ويجمع بين الطريقتين

يقع ـ كما رأينا في الفقرة 2-1 في وهدة تناقض من نوع أكثر تعقيداً.

والحقيقة أننا لسنا إزاء نمطين من القراءة، إحداهما تأويلية مغرضة والأخرى حرفية تاريخية، بل نحن إزاء نمط واحد هو القراءة الأيديولوجية، التي تختار آلياتها بطريقة نفعية براجماتية خالصة. وليس المهم في تلك القراءة ما تقوله النصوص من داخل بنيتها ومستويات سياقها، بل الأهم هو ما يحتاج أن يقوله الخطاب الديني من خلالها. والخطاب الديني يهتدي في قراءته تلك خطى سلفه التراثي حذو النعل بالنعل، الأمر الذي يضيف إليه عمقاً زمانياً يكرس مشروعيته في سياق ثقافي يعد الاستناد فيه إلى سلطة التراث القديم علامة من علامات الأصالة والعمق[26]. لقد

---

(26) يقوم «علم الكلام» في بنيته الأساسية على مبدأ تأويل النصوص، لكن كثيراً من تلك التأويلات تعتمد على جذب دلالة النصوص إلى معنى مسبق محدد سلفاً، معنى يعد جزءً من منظومة فكرية فلسفية، تصوغ رؤية للواقع والتاريخ والعالم. قد تلتقي أجزاء من تلك المنظومة مع دلالة أجزاء من النص القرآني، فيدرج هذا النص في خانة «المحكم»، بينما تدرج الأجزاء التي تتعارض في دلالتها مع جزء من المنظومة في خانة «المتشابه». هكذا خضع تقسيم أجزاء النص دلالياً لأيديولوجيا المفسر من جهة، وصار تأويل المتشابه مسلكاً عاماً شاركت فيه جميع الفرق ـ دون استثناء ـ بجذب النص لينطق بالمعنى المحدد سلفاً من جهة أخرى، ويكفي هنا أن نستشهد على هذا المسلك التأويلي باضطراب المعتزلة في تأويل الآية: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها، ففسقوا فيها، فحق عليها القول فدمرناها تدميراً﴾ إذ اختار أبو عبيدة معمر بن المثنى في «مجاز القرآن» قراءة الفعل أمرنا على صيغة الرباعي «أفعل» بدلاً من صيغة الثلاثي، وذلك ليتفادى دلالة أن يكون الله آمراً بالفسق. وعلى هذه القراءة تصبح الدلالة «آمرنا مترفيها» أي أكثرنا عددهم ففسقوا نتيجة لذلك، وليس نتيجة للأمر بالفسق الذي يتعارض مع مفهوم العدل الإلهي. لكن هذا التأويل لا يحل المشكل في الحقيقة، لأن الفعل الإلهي المتمثل في إكثار عدد المترفين يجعل الفسق نتيجة مترتبة على القصدية الإلهية، الأمر الذي يخل بمفهوم العدل من زاوية أخرى. أما التأويل الذي يطرحه الفراء في «معاني القرآن» ـ ويعتمد عليه القاضي عبد الجبار اعتماداً كلياً ـ فهو قراءة الآية على تقدير محذوف، بمثابة جار ومجرور متعلق بالفعل «أمر»، وتقرأ الآية على الوجه التالي: وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها (بالطاعة) ففسقوا فيها.. إلخ. لكن الزمخشري لا يتقبل هذا التأويل على أساس أن «حذف ما لا دليل عليه غير جائز، فكيف والدليل قائم على نقيضه، وذلك أن المأمور به إنما حذف لأن فسقوا يدل عليه وهو كلام مستفيض».

وتأويل الزمخشري في النهاية لا يحل المشكل، لأنه افترض أن المجاز في الأمر، ووجه المجاز بتعبيره «أنه صب عليهم النعمة صباً فجعلوها ذريعة إلى المعاصي واتباع الشهوات، فكأنهم مأمورون بذلك لتسبب إيلاء النعمة فيه، وإنما خولهم إياها ليشكروا ويعملوا فيها الخير ويتمكنوا من الإحسان والبر «وهو تأويل لا يختلف عن تأويلات سابقيه في إغفاله لمستويين من السياق على الأقل: المستوى الأول سياق التركيب اللغوي المبني =

لاحظنا في فقرة «القراءة العصرية» (= 1-2) كيف حاولت الجمع بين تصور «الوجود الأزلي للنص في اللوح المحفوظ» وبين تبرير مشروع القراءة العصرية ذاته، أي تبرير تصور «صلاحية النصوص لكل مكان وزمان»، وهما تصوران متناقضان كما سبقت الإشارة. لكن القراءة الايديولوجية لا تشغل نفسها بالتناقض قدر ما تنشغل بتبرير ايديولوجيتها، وهمها الأساسي لتبرير الايديولوجيا يكمن في تبرير مشروعية نهج القراءة ذاته.

لذلك يكون حديثنا عن نمطين من القراءة نوعاً من التقسيم الإجرائي من جانبنا، بين آليتين في منهجية قراءة واحدة: آلية التوسيع الدلالي التي ناقشناها في الفقرتين السابقتين وآلية التضييق الدلالي التي نعطي لها بعض الأمثلة الشائعة جداً في الخطاب الديني. كل ما يتصل بجانب العقائد والتشريعات ـ الأحكام والحدود خاصة ـ من نصوص يدرجها الخطاب الديني في خانة الثوابت، التي يجب أن ينقل فهمها عن الأسلاف. «لا اجتهاد في مجال العقيدة» هذا ما يعلنه الخطاب الديني متجاهلاً أن العقائد تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة في كل

= على الشرط والذي يجعل إرادة الإهلاك للقرية من جانب المتكلم (الله) هو المحدد لدلالة الأمر، إن كانت حقيقية أو مجازية. هذا التركيب يجعل قصدية الإهلاك مرتهنة بالإرادة أولاً، ويجعل الأمر بالفسوق تحقيقاً لوقوع القصد. وهذا السياق التركيبي ينفي نفياً تاماً أية محاولة تأويلية لرد الدلالة إلى مفهوم «العدل الإلهي» بالمعنى الاعتزالي. ومستوى السياق الثاني المغفل في تلك التأويلات هو السياق الخارجي: سياق التنزيل، وسياق المخاطبين، فالسياق سياق تهديد لأثرياء مكة، وهو سياق لا يجعلها تنطق بأية دلالة إيجابية في علاقة المتكلم بالمخاطب. إن العلاقة في سياق التهديد والوعيد لا بد أن تكون أعلى/أدنى، أو أقوى/أضعف، ومحاولة جذب الدلالة لمعنى خارجي محدد سلفاً لابد أن تنتهي كما رأينا إلى الإخفاق.

هذا جانب من التراث التأويلي الذي أصبح مسلكاً في الخطاب الديني بشكل عام، وقد اخترنا النموذج الاعتزالي قصداً لنكشف أن المسلك التأويلي لا يختلف من زاوية إهداره للسياق باختلاف المنظومة الفكرية المحركة للتأويل. النتيجة واحدة، سواء كان الدافع للتأويل تياراً فكرياً تقدمياً أم كان تياراً رجعياً، لأن سيطرة الايديولوجيا على المسلك التأويلي تهدر مستويات السياق، وتسقط التأويل في خانة التلوين، لا يختلف الخطاب الديني المعاصر كثيراً عن سلفه في طبيعة المسلك التأويلي، راجع فيما سبق دراستنا: الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط 2، 1983 م، ص: 155-156، 162.

عصر. ولا شك أن النصوص الدينية اعتمدت، شأنها شأن غيرها من النصوص، على جدلية المعرفي والأيديولوجي في صياغة عقائدها، المعرفي التاريخي يحيل بالضرورة إلى كثير من التصورات الأسطورية في وعي الجماعة التي توجهت لها النصوص بالخطاب، بينما يحيل الأيديولوجي ـ نظام النص ـ إلى وعي مغاير. من هذه الزاوية لا يمكن إغفال القراءة المعتزلية للعقيدة، وهي القراءة التي تسعى إلى نفي المعرفي التاريخي في بنية النص وفي دلالته استناداً إلى مفاتيح مُفَسِّرة هي النصوص المُحْكَمة في مجال العقيدة، نصوص التنزيه وإقرار الوحدة بمعناها الفلسفي لا الرياضي. وكان من نتائج هذه القراءة نفي مفهوم «الأزلية» عن الوجود الأنطولوجي للنص، وفتح دلالة النص ـ على مستوى العقيدة ـ لآفاق معرفية أرقى، وذلك كله تم من داخل النص ذاته.

رغم هذا الإنجاز المتحقق في تراثنا الفكري والعقلي يصر الخطاب الديني على التمسك بما قبله في الوعي الإسلامي، هذا الماقبل الذي صاغه أبو الحسن الأشعري في القرن الرابع صياغة لم تُفِد من النهج الاعتزالي إلا في بعض الإجراءات الجزئية. ما زال الخطاب الديني يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتماداً على فهم حرفي للنص، وما زال يتمسك بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه ومملكته وجنوده الملائكة، وما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن، والسجلات التي تدون فيها الأعمال. والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط.. إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية.

وإذا انتقلنا من مجال العقائد والتصورات إلى مجال الأحكام والتشريعات نجد الخطاب الديني يصر على التمسك بدلالاتها الحرفية دون إدراك للفارق بين ما قبل النص، وبين ما أحدثه النص من تطور في مجال الأحكام والتشريعات. الأحكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة، ويجب أن تقاس أحكام النصوص الدينية وتشريعاتها ـ وتتحدد دلالتها من ثم ـ من

واقع ما أضافته ـ بالحذف أو الزيادة ـ إلى الواقع الاجتماعي الذي توجهت إليه بحركتها الدلالية الأولى. من هذا المنظور تتحدد دلالة النصوص، ويتحدد تبعاً لذلك رصد اتجاه حركتها الذي يحدد بدوره اتجاه حركة الاجتهاد في مجال التشريعات والأحكام. بدون هذا الرصد الدقيق، القائم على قراءة التشريعات في سياقها الاجتماعي التاريخي. يصبح الاجتهاد ضرباً من التأويل المزاجي النفعي. وإذا كان الخطاب الديني في مجمله يمنع الاجتهاد في مجال الأحكام والتشريعات إلا في التفاصيل، فإن القراءة العصرية التي سبقت لنا مناقشة بعض أطروحاتها تقدم بعض الاجتهادات التي تستوجب منا المناقشة. وقبل أن نناقش هذه الاجتهادات نشير إلى حرص تلك القراءة العصرية على استبعاد العقائد والعبادات من مجال الاجتهاد استبعاداً تاماً.

تقول القراءة المعاصرة:

«وأهم خاصية للعبادات هي سقوط العقل فيها، أي أنها لا تخضع للعقل إطلاقاً ولا لقواعد البحث العلمي الموضوعي بعكس الحدود التشريعية والوصايا، وذلك لورود المقدمات والعمليات والنتائج معاً. ففي أية مسألة من المسائل جاءت فيها المقدمات والنتائج معاً يسقط فيها العقل «العلمي» بالضرورة. فمثلاً إذا طلبنا من إنسان ما أن يسير مسافة كيلومتر واحد ويأخذ مقابل هذا السير عشرة آلاف دولار: أي المقدمة ـ سير 1 كم.

النتيجة ـ ربح عشرة آلاف دولار.

ففي هذه الحالة لا داعي أبداً أن يسأل هذا الإنسان لماذا يجب أن يسير، أي لا داعي لأن يفكر في هذه المسألة ويعقلها، حيث وردت فيها المقدمات والنتائج معاً. وكذلك إذا أعطينا إنساناً ما نص مسألة وطريقة الحل والنتيجة ففي هذه الحالة أسقطنا العقل عنده. ففي العبادات هناك حالة الصلاة وطريقة الصلاة ونتيجة الصلاة. وعلينا أن نعلم أنه كلما زادت المسائل التي تحوي على المقدمات والنتائج معاً ازداد سقوط العقل.. لذا فإنه من الخطأ الفاحش أن نقول إن الصلاة رياضة والصوم للصحة، أو أن نضع فلسفة عقلية للعبادات. هنا يجب أن لا نخلط بين وضع فلسفة

عقلية للعبادات وبين فهم النصوص التعبدية على نحو يقتضيه العقل[27].

لم يوضح المؤلف كيف تفهم النصوص التعبدية على نحو يقتضيه العقل بعد كل تلك المقدمات التي تؤكد سقوط العقل. إن الحديث السابق لا يختلف كثيراً عما يقوله الفقهاء وعلماء أصول الفقه من أن أحكام الشرائع كلها مُعَلَّلة، سواء تَمَّ النَّصُّ على العلة أم تركت لاستنباط الفقهاء، على حين أن العبادات غير معللة. وفي رد الظاهرية على الفقهاءِ الذين يستخدمون «القياس» أنكروا أن تكون الأحكام معللة، وإذا انتفت العلة عن الأحكام كما انتفت عن العبادات لم يعد ثمة مجال للقياس، وهو الآلة الاجتهادية الكبرى في علم الفقه[28]. وبعبارة أخرى أدى نفي إمكانية فهم العبادات فهماً عقلياً إلى تطبيق المعيار نفسه على الأحكام، الأمر الذي مهد السبيل إلى إغلاق باب الاجتهاد في العبادات والشرعيات معاً.

وحين ينتقل مؤلف القراءة العصرية للاجتهاد في مجال الشرائع والأحكام، يفرق بين الثابت والمتغير، الديناميكي والاستاتيكي، الاستقامة والحنيفية (= الميل)، ويرى أن صفات التغير والميل تتجادل مع صفات الثبات والاستقامة في الدين الإسلامي. وإذا كان في طرحه لهذه الجدلية يعتمد على قراءة خاصة لبعض الآيات القرآنية المنتزعة من سياقها، فإنه يعتمد في تحليل هذه الجدلية على الرياضيات، وخاصة ما يسمى التوابع المستمرة أو رياضيات نيوتن والتي ظهر فيها مفهوم التحليل الرياضي، ومفهوم النقاط المميزة ذات الطبيعة الخاصة بها[29]. وعلى أساس مفهوم التحليل الرياضي يرى أن للأحكام الشرعية حدوداً، منها الأدنى، كما هو الأمر في تحريم النكاح، بمعنى أن الحد فيهما قابل للزيادة:

«فإذا بيّن علم الطب أن الزواج من الأقارب ـ كبنات العم والعمة والخالة المباشرين ـ له آثار سلبية على النسل وله آثار سلبية على توزيع الثروة فيمكن أن

---

(27) الكتاب والقرآن، سبق ذكره، ص: 450.

(28) انظر ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، 1347 هـ، الجزء السابع، ص: 56-57.

(29) الكتاب والقرآن، ص: 450.

يصدر تشريع يمنع زواجاً من هذا النوع دون أن يكون تجاوزاً لحدود الله[30].

ومنها الأعلى، كما في أحكام السرقة والقتل، ومنها ما يجمع بين الحدين الأدنى والأعلى، كما في أحكام الميراث. ولنر حدود الاجتهاد في مسألة المواريث طبقاً لتصنيفات المؤلف:

الحدود هي: الحد الأعلى للذكر والحد الأدنى للأنثى، بمعنى أنه مهما بلغ التفاوت في تحمل الأعباء الاقتصادية للأسرة، أي أن الرجل مسؤول مسؤولية كاملة والمرأة لا تتحمل أية مسؤولية، بمعنى المسؤولية الاقتصادية 100 ٪ على الرجل وصفر على المرأة، ففي هذه الحالة جاءت حدود الله لتعطينا أن يأخذ الذكر ضعف الأنثى، فهنا أعطى الحد الأدنى للأنثى 33,3٪ والحد الأعلى للذكر 66,6 ٪. فإذا أعطينا الذكر 75٪ والأنثى 25 ٪ نكون قد تجاوزنا حدود الله، أما إذا أعطينا الذكر 60 ٪ والأنثى 40 ٪ فلا نكون قد تجاوزنا حدود الله بل بقينا ضمنها. وبما أن الله أعطانا الحد الأعلى للذكر والحد الأدنى للأنثى فيأتي دور الاجتهاد حسب الظروف الموضوعية التاريخية بتقريب الفرق بينهما. وهذا التقريب مسموح حتى التساوي الكامل فيما بينهما طبقاً للحالات الإرثية المفردة على حدة، أو طبقاً للوضع التاريخي التطوري العام، أو طبقاً للاثنين معاً[31].

وعلى النمط التأويلي نفسه يتعرض المؤلف لقضايا الأحكام الشرعية كلها، دون أن يشرح للقارئ على أي أساس نصيّ دلالي حدد الحدين الأعلى والأدنى في قضية ميراث الذكر والأنثى، ولا أن يبرر لنا الأساس المعرفي أو اللغوي الذي استند إليه في إخضاع دلالة النصوص التشريعية لمنطق التحليل الرياضي. ومن الواضح أن المحرك التأويلي نابع من سياق مغاير تماماً لأي مستوى من مستويات سياق النص، إنه المعنى المحدد سلفاً والمفروض بطريقة قسرية إقحامية، لتحقيق هدف معلن: إن دلالة النصوص شاملة، وصالحة لكل زمان ومكان. هكذا يحل المؤلف مشكلة مزمنة من مشكلات العقل العربي: كيف نجد في النصوص حلاً

(30) المرجع السابق، ص: 454.

(31) المرجع السابق، ص: 458-459.

لكل المشكلات التي تستجد بتطور المجتمعات ومر العصور؟ لكنه يحلها حلاً ايديولوجياً يعمقها ويؤيدها بدلاً من أن يزيلها. ولأنه حل مستورد فإنه مضطر إلى معاودة الوقوع في المشكل الأصلي، العودة الدائمة إلى التأويل المُهدِر لكل مستويات السياق:

إننا لا نستطيع أن نلوم السلف على عدم فهمهم للحدود هذا الفهم المعاصر، إذ أن المفهوم الرياضي للحدود ظهر منذ إسحق نيوتن، وبعد ذلك قفزت كل العلوم هذه القفزات الهائلة إذ أعطاها التحليل الرياضي والحدود «النهايات» الآلية التي تم بموجبها تحليل ظواهر الطبيعة حيث أنه تبين أن ظواهر الطبيعة تخضع لحدود «نهايات». وقد أكد الكتاب ذلك بأن فهم الحدود يحتاج إلى إنسان متحضر بعيد عن البداوة بقوله: (الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله والله عليم حكيم)[32].

لا مجال هنا لمناقشة المؤلف في تأويله لكلمة «الحدود» في القرآن بمعنى «النهايات الرياضية»، ولا مجال كذلك لمناقشته في طبيعة الدلالة التي استنبطها من الآية التي أوردها في النص السابق. ذلك أن إهدار كل مستويات السياق واضح بلا لبس أو غموض، وفي هذا دليل كاف على أن الخطاب الديني حين يتخلى عن صمته إزاء تأويل الأحكام الشرعية ـ وهو الموقف السائد المُهْدِر بصمته لسياق القراءة ـ ينخرط فيما تعود عليه من إهدار لكل مستويات السياق. وفي تقديرنا أن العودة للسياق الاجتماعي الخارجي، السياق المنتج للأحكام والقوانين، وتحديد أحكام النص على ضوئها، يمكن أن يمثل دليلاً هادياً لا لفهم الأحكام فقط، بل يفتح باب الاجتهاد لتطويرها على أساس تأويلي منتج. وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص ـ البنية التي تتضمن مستوى المسكوت عنه ـ فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية، كانت تصف واقعاً أكثر مما تضع تشريعاً.

---

(32) المرجع السابق، ص: 593.

الحديث عن الأثر الفكري والاجتماعي لتجاهل الخطاب الديني لمستويات السياق في تأويله للنصوص الدينية يدخل بنا مباشرة لا في أزمة الفكر العربي فحسب، بل في أزمة الواقع العربي بمستوياتها المختلفة. ولن نخوض هنا في أسباب الأزمة، ولا في مظاهرها، أو نناقش عمقها التاريخي، ولكن نركز في بياننا للآثار المترتبة على تأويلات الخطاب الديني على مدى مساهمتها في تعميق الأزمة، خلافاً لما يدعيه الخطاب الديني من أنه وحده الذي يمتلك مفاتيح الحلول لكل مستويات الأزمة. والأثر العام الواضح والملوس والبارز على جميع المستويات، تحويل النصوص الدينية ـ بإخراجها من سياقها الثقافي الاجتماعي بالتركيز على جانب المتكلم إلى مرجعية شاملة للحياة.. من هنا نحتاج دائماً إلى البحث عن مشروعية أي تصرف، شخصي أم اجتماعي، اقتصادي أم سياسي أم فكري أم فني، من خلال استنطاق النصوص الدينية. وتصبح كل مجالات الخبرة الإنسانية فاقدة للمشروعية، ومعطلة عن الاستيعاب في بنية الذاكرة الجمعية (الثقافة)، ما لم تستمد من النصوص الدينية مشروعيتها. يستوي في مجالات الخبرة تلك خبرة التاريخ العربي بمراحله المختلفة، وخبرة الإنسان في سياق انخراطه في شكل من أشكال الصراع مع واقعه الطبيعي والاجتماعي. وكذلك الخبرات المنقولة من تجارب مجموعات اجتماعية أخرى على خريطة الواقع الإنساني. العودة إلى النصوص تظل هي المرجعية التي تعطي لأية مرجعية أخرى مشروعيتها.

ويطول بنا الحديث لو استشهدنا من تاريخنا البعيد أو القريب بنماذج على هذا التوتر المتأزم والانشطار في الوعي بين مرجعية النصوص ومرجعية الخبرة الإنسانية الاجتماعية. ويكفي في هذا السياق أن نتذكر وقائع أزمة الخليج التي بدأت وقائعها في أغسطس 1990 م، وما تزال نتائجها العميقة تتكشف آناً بعد آن. لقد خاض العرب من الجانبين حربهم على مستوى النصوص الدينية، في حين كان العدو الأساسي ـ يمارس ألوهيته الطاغية بإطلاق العواصف المدمرة في أنحاء الصحراء العربية. كان يمارس ألوهيته، بينما استراح المحاربون في الجانب الآخر بتصنيفه في

خانة «الشيطان»، وتصوروا أنهم يخوضون حرباً مقدسة إلى جانب الله الذي يصارع الشيطان. من البديهي ألا تفلح أطنان الأسلحة المتقدمة، والصواريخ المعدلة، في أداء وظيفتها على الوجه المرتجى، لأن البشر الذين يقفون خلفها تلتف حول رقابهم قبضة «الحاكمية» بكل دلالاتها الاجتماعية والسياسية، فضلاً عن الدينية. إن الذي تعود أن يقبّل يد القائد والزعيم، والمبرمج أيديولوجياً عن طريق طمس كل منافذ الوعي، ما أسهل أن يقبّل غيرها، فلا فرق عنده بين الأشخاص، ما دامت البنية الذهنية مصممة على ذلك النحو.

وعلى الجانب العربي الآخر ـ المتحالف مع العدو وصراحة ـ كانت النصوص تستنطق لتبرير وجود العدو على الأرض، ولتبرير ممارسته لطقوس ألوهيته، فتحول إلى حليف من أهل الكتاب. وتكمن الخطورة هنا في تحويل كل صراعاتنا ومعاركنا ـ الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ـ إلى معارك دينية، نخوضها على أرض تأويل النصوص. وهذا من شأنه أن يزيف الوعي بحقيقة الصراع من جهة، ويفضي إلى عدم حسمه على أي مستوى من جهة أخرى. فتبقى كل مشكلاتنا معلقة لأن النصوص تنطق بالدلالة وبنقيضها في الوقت نفسه. وإذ تبقى كل المشكلات معلقة، يظل الواقع راكداً، يسير واقفاً على طريقة الأمر العسكري «محلك سر»، ويظل العقل يدور في طاحونة النصوص جعجعة بلا طحن، ونعود في ختام القرن العشرين لنناقش القضايا نفسها التي نوقشت في القرن التاسع عشر: فوائد البنوك والربا، الشورى والديمقراطية، العلم والدين، الفنون حرام أم حلال، خروج المرأة للعمل أم لزومها البيت، الحجاب والسفور، ناهيك بالقضايا الجديدة التي يطرحها الواقع يوماً بعد يوم.

(1-3) إذا كانت تلك هي النتائج الخطيرة لإهدار السياق الثقافي الاجتماعي للنصوص الدينية، فإن النتائج المترتبة على محاولات القراءة العصرية ـ التي أعطينا نموذجاً لها في الفقرة 2-1 وفي الفقرة 2-4 تساهم مساهمة مباشرة في تعميق الأزمة. لأنها أولاً ـ ورغم محاولاتها التمييز بين الثابت والمتغير والأزلي والزماني ـ ترسخ مفهوم «شمولية النصوص»، وذلك عن طريق قراءة كل تطورات الوعي الإنساني ـ

العلمي والفكري ـ فيها. ولأنها ثانياً تولد لدى القارىء القناعة بامتلاك كتابه المقدس لكل ما وصل ـ أو يمكن أن يصل ـ إليه الإنسان ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. ولأنها ثالثاً قراءة تصادر إنجازات العقل البشري في جميع مجالات المعرفة وتختزلها في نص تمت صياغته منذ خمسة عشر قرناً هجرياً. وهذا من شأنه أن يرسخ في الوعي، أو في اللاوعي، الجمعي سلطة الماضي وهيمنته على الحاضر. وبعبارة أخرى: لا تدرك القراءة التي ترفع شعار العصرية على مستوى المنطوق، إنها ترسخ بالمسكوت عنه في بنيتها شعار الماضوية. ولأنها أخيراً ترسخ نمط التفكير الغيبي الأسطوري في اللحظة التي ترفع فيها شعار العلمية، وذلك لما تؤكده من وجود أزلي مبرمج بشكل رياضي للنص الديني ـ أو لجزء منه ـ في اللوح المحفوظ.

وإذا كانت تلك القراءة العصرية تتصور أنها تقدم حلولاً لبعض المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فإن تقديم تلك الحلول استناداً إلى سلطة النص الديني يفقدها كثيراً من مشروعيتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فثم دائماً قراءة ـ أو قراءات ـ أخرى للنصوص تطرح حلولاً أخرى. هكذا تتالى الحلول طرحاً على مستوى الأيديولوجيا، وتبقى المشكلات ماثلة لأنها لم تحلل على أرضيتها الخاصة، ولم تحل وفق قوانين إنتاجها الداخلية. والأخطر من ذلك كله أن تلك القراءة العصرية تحول رجل الدين ـ كما حولت نصوصه ـ من مجال اختصاصه ليكون الخبير الشامل في كل فروع المعرفة. وبعبارة أخرى تنتقل شمولية النصوص الدينية إلى شمولية في نشاط عالم الدين، فيفتي في الطب والفن والفلك والفكر والفلسفة. ويمكن الحديث في هذه الحالة عن الطب الإسلامي والفنون والآداب الإسلامية، والفلسفة الإسلامية، والعلوم الإسلامية، فضلاً عن البنوك الإسلامية، وبيوت الأزياء الإسلامية. وتتحول الصفة «إسلامي» إلى ماركة مسجلة لتسويق كل شيء وأي شيء. وتدخل الدول، بأجهزتها الإعلامية، وبمؤسساتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، مجال المزايدة في رفع شعار «الإسلامي»، ويعجب الإنسان وهو يدخل أحد بنوك الدولة: إذا كان هذا الفرع هو فرع «المعاملات الإسلامية» فما اليافطة «المسكوت عن» تعليقها على الفروع الأخرى؟!

إن حل مشكلات الواقع، إذا ظل يعتمد على مرجعية النصوص الإسلامية، يؤدي إلى تعقيد المشكلات، حتى مع التسليم بأن الخطاب يقدم حلولاً ناجعة. ذلك لأن اعتماد حل المشكلات على مرجعية النصوص الإسلامية من شأنه أن يؤدي إلى إهدار حق المواطنة بالنسبة لغير المسلمين، والذين يصبح من حقهم أيضاً استنطاق نصوصهم الدينية حلولاً لنفس المشكلات. ولأن استنطاق النصوص يعتمد كما سلفت الإشارة على فرض معنى مسبق محدد أيديولوجياً تتعدد الحلول المطروحة، فيغرق الواقع في طوفان الحلول التي تؤدي إلى تغييبه تغييباً شبه تام. وفي واقع متعدد دينياً. تزداد المشكلات تفاقماً، ولأن المواطنة تختفي في هذه الحالة لحساب الانتماء العقيدي: فينفتح الباب على مصراعيه لانقسام اجتماعي حاد يساهم بدوره في مزيد من التعقيد، وهكذا دواليك. إن قانون «الأغلبية» يمكن أن تتقبله الأقليات مدنياً، إذا كانت آليات التقنين آليات مدنية علمانية، ولكنها من المؤكد سترفضه، بل وتحاربه، إذا فرض عليها تحت مظلة دين لا تؤمن به. ولن يحل كل تلك التعقيدات حديث النوايا الحسنة عن حقوق غير المسلمين في إطار الشريعة الإسلامية، فلن يقبل مواطن ـ مهما كانت عقيدته ـ أن يكون في موقع مواطن الدرجة الثانية أو الثالثة.

(2-3) هكذا تفضي القراءة العصرية إلى تبني مبدأ الحاكمية دون أن تنص عليه بطريقة مباشرة واضحة. إن القراءة العميقة لتلك القراءة العصرية للنصوص الدينية سرعان ما تدرك أنه (الحاكمية) مبدأ محايث في بنية القراءة العصرية. وإذا كانت الحاكمية هي الصياغة الحديثة لمبدأ شمولية النصوص، فإن اعتماد القراءة العصرية الواضح على هذا المبدأ الثاني يثبت إقرارها للمبدأ الأول. ولمبدأ الحاكمية، الناتج عن قراءة تأويلية مغرضة للنصوص، له امتداداته الضارة جداً في بنية الوعي على جميع المستويات: الاجتماعية والسياسية والفكرية على حد سواء. إنه باختصار يساهم ـ إلى جانب أجهزة القمع من الشرطة والجيش والتعليم والإعلام ـ في ترسيخ بنية وعي المواطن المذعن الخاضع المطيع، ويساهم من ثم في تثبيت الواقع المحقق لمصالح طبقية حادة.

إن بنية نظام الدولة القبلية السائد بأنماطه وأشكاله المختلفة في الأقطار العربية والإسلامية تعد تجسيداً حياً لمبدأ الحاكمية، من حيث أنها بنية تركز سلطة احتكار المعرفة، ومن ثم اتخاذ القرار في يد شخص واحد. وفي حالة الرغبة في التظاهر بالمشاركة في اتخاذ القرار يتم تعيين مجموعة من المستشارين على النمط الأوروبي الغربي ظاهرياً. لكن سلطة هؤلاء المستشارين لا تتعدى إبراء الذمة بإبداء الرأي، لكن في ظل بنية قبلية تتحول العلاقة بين الحاكم ومستشاريه إلى علاقة أبوية على النمط العربي، فلا يشير المستشار على رئيسه إلا بما يحب الرئيس أن يسمعه، وبعبارة أخرى: يتحول المستشار إلى ترمومتر يقيس رغبات الرئيس، أو إلى جهاز يتسمع نبضات توجهاته، فيشير عليه بما يحقق له تلك الرغبات ويحسّن له تلك التوجهات.

من هنا نفهم إصرار هذا الخطاب المؤسس لمفهوم الحاكمية، على أن «الشورى» وليس الديمقراطية هي الحل الإسلامي، بالرغم من أن حديث النصوص الدينية عن الشورى وصف لواقع قبلي كانت الشورى تمارس فيه فعلاً، أي أن النصوص لا تقنن لنظام الحكم بقدر ما تصف واقعاً. لكن مفهوم «الشورى» في هذا الخطاب يكرس الحاكمية بالمعنى السياسي الذي نناقشه هنا ولا يتعارض معها كما يتوهم البعض. لكن خطر الحاكمية ليس مقصوراً على مستوى الدلالة السياسية، بل يمتد عميقاً في بنية الوعي الاجتماعي، فيصبح مبدأ حاكماً لكل المؤسسات الاجتماعية بدءاً من الأسرة، فتتركز الحاكمية في يد الذكر في علاقته بالأنثى، وفي يد الأب في علاقته بالأبناء، والأكبر في علاقته بالأصغر، والرئيس بالمرؤوس. ويتحول الأمر إلى كارثة حين نرى للمبدأ حضوراً في المؤسسات الفكرية والعلمية، فتتحول المؤسسة الدينية ـ الأزهر ـ إلى حكم في شؤون الفكر والإبداع العقلي والأدبي والفني. إن وجود جهاز للرقابة على الكتاب والمصنفات الفنية والأدبية كارثة في حد ذاته، فما بالنا حين يسيطر على هذا الجهاز المؤسسة الدينية، فتصادر الكتب وتتدخل بالحكم على بعض الانتاج الفني.

(3-3) مع تكريس الشمولية والحاكمية يأتي التأويل العلمي للنصوص الدينية

فيكفي المواطن الذي ما زال يحتفظ برمق إبداعي، نتيجة للمصادفات ليس إلا، شر القتال، أعني يكفيه عناء البحث والتنقيب، والكشف عن الخبيء من قوانين في الطبيعة أو في الواقع الاجتماعي الإنساني. إن في كتابنا كل الحقائق الطبيعية والإنسانية، وليس علينا إلا أن نترك للآخرين عناء الدرس والبحث، ثم نجد ما أنتجوه من معارف وقوانين علمية مستكناً في نصوصنا الدينية. لا يكتشف هذا الخطاب الديني عقمه وتهافته أبداً، لأنه لا يدرك أن تلك المعارف المستكنة في النصوص لم ينتجها هو من تأمل النصوص والعكوف على قراءتها. لقد كان عليه أن ينتظر الآخر الأوروبي غالباً ـ الضال المنحرف على مستوى العقيدة والسلوك ـ لكي ينتج له المعرفة، فيساعده بذلك على اكتشاف إعجاز النصوص الدينية علمياً. هذا الاعتماد على عرق الأغيار دون إحساس بالخجل ربما يمتد في بنية هذا الخطاب إلى إحساس بالتفوق إيماناً بأن الله سخر لنا نحن المسلمين هؤلاء الأغيار، لينتجوا علماً نفيد نحن من ثماره. وعلينا أن نقرر أن الثراء البترولي العربي ولَّد على مستوى اللاوعي ـ وربما على مستوى الوعي أيضاً ـ مشاعر من النمط المشار إليه، تعويضاً عن الإحساس بالدونية والضعف، فالتفوق إذن على مستوى العقيدة يجعل هذا الخطاب الديني يقبل أن ينتج تأويله للنصوص الدينية على أكتاف ما أنتجه هؤلاء، دون أدنى إحساس بالعقم أو التهافت.

والنتائج المترتبة على هذا المسلك التأويلي لا تقل خطورة عن القراءة العصرية، أو عن القراءة الحرفية، أو عن غيرهما من أنماط القراءات التلوينية المغرضة. إنها أولاً تصادر على إمكانيات أي تقدم علمي بعد لحظة التأويل، ولا تترك الباب مفتوحاً لقراءات تالية مع مزيد من التطور في مستوى المعرفة. وقد سبق لنا في الفقرة 2-2 أن رأينا كيف يجزم التأويل العلمي بمرحلة الغيب المطلق في المراحل الأولى للحمل، مستنداً إلى أن عالماً أمريكياً ظل يحاول لمدة 11 عاماً متواصلة الوصول إلى تحديد نوع الجنين في تلك المرحلة ولم يظفر بطائل ويتناسى المتحدث حقيقة أن عالماً من علماء القرن الثامن أو التاسع عشر لم يكن من الممكن أن يدور بخلده إمكانية الوصول إلى معرفة نوع الجنين قبل الوضع. إن فشل أحد

العلماء الآن ليس مصادرة على نجاح يتحقق في المستقبل، والمصادرة على التقدم العلمي في المستقبل مسلك لا علاقة له بمنهج التفكير العلمي من قريب أو من بعيد. لكن هذا الخطاب الديني المنبهر ظاهرياً بالعلم يحمل للعلم عداء باطنياً عميقاً، لأنه ببساطة يحتل مواقعه أولاً بأول. من هنا تأتي المصادرة، فتكشف الطابع المعادي للعلم والمعرفة لهذا الخطاب، بل إن الخطاب المذكور بمصادرته لتطور المعرفة العلمية مستقبلاً يؤكد نهجه في تثبيت المعرفة في لحظة التأويل، دون أدنى إحساس بتناقض ذلك مع أهدافه المعلنة.

وهذا الخطاب ثانياً حين يربط بين آفاق معرفية حديثة أو معاصرة وبين بعض الاجتهادات التأويلية التراثية، أو بينها وبين بعض الإنجازات العلمية التراثية، لا يدرك أنه يقع في تكريس مبدأ الاستناد إلى سلطة الماضي وبذلك يكشف قناع المعاصرة الذي يتقنع به مخفياً وجهه الأيديولوجي النفعي البرجماتي. هذا الاستناد إلى سلطة الماضي يجعل الإطار المرجعي للعقل الحديث خارج نطاق الحياة التي يحياها، فيصبح الإبداع مرتهناً دائماً بسلطة أخرى خارجية، وليس مرتهناً بالتجربة، بالمعنى العلمي وبالمعنى الحياتي على السواء. وإذا أضفنا إلى ذلك أن منتجي هذا النمط من الخطاب الديني هم في الغالب أساتذة في الجامعات وفي المؤسسات العلمية أدركنا فداحة المصاب في عقل الأمة ووعيها العلمي.

وينتهي هذا الخطاب ثالثاً، لا إلى المساهمة في خنق إمكانيات الإبداع العقلي والعلمي فقط، بل إلى تأبيد التبعية السياسية والاجتماعية والفكرية. ذلك أنه يعلّم الأجيال القادمة استهلاك المعرفة لا انتاجها، المعرفة المعبأة الجاهزة المستوردة، والتي لا تستقر في الوعي نتيجة لفهم آليات إنتاجها، وممارسة هذه الآليات، بل تستقر نتيجة لوجود شبيه لها، من قريب أو من بعيد عند الأسلاف. وهذا الاعتماد على المعرفة المعبأة، يحولها إلى مخزون في الذاكرة يمكن اجتراره بين الحين والآخر، إشباعاً للحاجة، دون أن يتحول إلى غذاء حقيقي متمثل في نسيج العقل. وإذا كانت الأغذية المعلبة، والمعاملة كيمياوياً، يمكن أن تسبب سرطان المعدة والأمعاء، فخطر سرطان العقل ماثل من كثرة تناول المعرفة المعبأة، والمجهزة

تجهيزاً خاصاً على طريقة التأويل العلمي للنصوص الدينية. والنتيجة الطبيعية لكل هذا تأبيد الاعتماد الدائم على المنتج الغربي، وتحول العالم العربي والإسلامي إلى مجرد سوق ومنفذ توزيع، لا تقدم إلا الأيدي العاملة الرخيصة غير المدربة للمستثمرين. هذه التبعية الاقتصادية تكرس التبعية الاجتماعية والسياسية والفكرية على جميع المستويات.

وتفضي التبعية في النهاية إلى تكريس حاكمية من نوع لا يخطر للخطاب الديني على بال: إنها حاكمية الغرب الرأسمالي، الذي يمتلك المعرفة، ويمتلك أدوات إنتاجها، ويمتلك من ثم حق اتخاذ القرارات المرتبطة بمصير العالم، وبمصير العالم العربي والإسلامي خاصة.

وبعبارة أخرى يساهم الخطاب الديني بطريقة غير مباشرة ـ وربما غير مقصودة ـ في تكريس ما يسمى النظام العالمي الجديد، الذي يعني هيمنة الغرب على شؤون العالم بعد سقوط الدولة السوفييتية، دولة عبادة النصوص وسيطرة الحزب الذي احتكر وحده حق تأويل تلك النصوص. ووجه المفارقة أن هذا الخطاب يبشرنا بأنه الخطاب الوحيد المناهض للتبعية، والمحقق للمساهمة الحضارية المتميزة لشعوب المنطقة في تيار الحضارة الإنسانية. وإذ يفضي التأويل العلمي إلى ذلك كله فإنه يلتقي مع كل أنماط التأويل التي ناقشناها فيما سبق. يلتقون جميعاً في استنطاق النصوص الدينية بمعان ودلالات محددة مسبقاً، معان ودلالات تفرض على النصوص من خارجها. من هنا منشأ إهدار مستويات السياق المختلفة، تلك المستويات التي يستحيل، نكرر: يستحيل، فهم دلالة النصوص بمعزل عنها. والبديل تعليق النصوص في الهواء، بحيث تقبل كل ما يمكن أن تستنطق به، وفي ظل هيمنة مبدأ «شمولية النصوص» تتراكم التأويلات مخفية وجه الواقع ومزيفة الوعي. وهل بعد ذلك كله إلا الضياع؟!

أولاً: مفهوم النص: الدلالة اللغوية

هناك سؤال يمكن أن يتبادر إلى ذهن القارىء عن أهمية هذا البحث الدائم المستمر عن مفهوم النص، مرة في مجال علوم القرآن(1)، واليوم في مجال الدلالة اللغوية، ومن يدري بعد ذلك في أي مجال من مجالات العلوم الدينية، بل وعلوم النقد والبلاغة. والإجابة عن هذا السؤال قد تبدو بسيطة إلى حد السذاجة، لكنها تحدد الهدف الذي نسعى إليه جميعاً في العلوم الإنسانية والاجتماعية، رغم تعدد الاختصاصات وتنوع المداخل والمناهج. الهدف هو الكشف عن بعض خصائص الثقافة العربية الإسلامية في جانبها التراثي التاريخي، سعياً لمزيد من الفهم لواقعنا الثقافي المعاصر. وإذا كانت الثقافة تمثل الذاكرة الجمعية للجماعة، فليست الذاكرة إلا مجموعة من النصوص المحدِّدة للقيم والأعراف وأنماط السلوك ومعايير الخطأ والصواب.

وفي ثقافة احتل النص الديني فيها ـ ولا يزال ـ مركز الدائرة، يعد الكشف عن مفهوم للنص، كشفاً عن آليات إنتاج المعرفة، بما أن النص الديني صار النص المُوَلِّد لكل ـ أو لمعظم ـ أنماط النصوص التي تختزنها الذاكرة/الثقافة. ومعنى ذلك أن هذه الدراسة، وإن كانت تبدأ من البحث عن مفهوم للنص، تسعى إلى الكشف ـ ولو بطريقة ضمنية ـ عن نمط الثقافة التي تنتمي إليها.

---

(1) مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء 1990.

في هذا السياق يصبح من الضروري البدء ـ قبل أي تحليل آخر ـ بالكشف عن الدلالة اللغوية لكلمة «النص» في اللغة، لأن اللغة تمثل النظام المركزي الدال في بنية الثقافة بشكل عام. واكتشاف الدلالة اللغوية ورصد تطور اللفظ من الدلالة الاصطلاحية، يمثل الركيزة الأولى للانطلاق إلى محاولة اكتشاف المفهوم في علوم الثقافة العربية كافة. وهذا هو موضوع الاهتمام، وبؤرة التركيز في هذا المقال.

ـ إذا كانت كلمة «النص» في اللغات الأوروبية تعني نسيجاً من العلاقات اللغوية المركبة التي تتجاوز حدود الجملة بالمعنى النحوي للإفادة، الأمر الذي يؤكده أصل اشتقاقها من اللغة اللاتينية، فلم يكن الأمر كذلك في اللغة العربية(2). ومن استقراء الدلالات المتعددة الواردة في «لسان العرب» لابن منظور يمكن القول إن الدلالة المركزية الأساسية للدال «نص» هي الظهور والانكشاف. ولا تزال هذه الدلالة بارزة في الاستخدام اللغوي المعاصر، كما نجد في الدال «منصة» التي تعني المكان المرتفع البارز للناظرين، وهي في الاستخدام القديم المكان الذي تجلس عليه العروس للجلوة. وكلمة «الجلوة» ـ التي لا تزال تستخدم في اللهجة العامية بمعنى تزيين العروس وإظهار جمالها ـ تعني الظهور والانكشاف أيضاً. وإذا أردنا أن نرصد التطور التاريخي لدلالة الكلمة ـ رغم صعوبة ذلك ـ من الحسي إلى المعنوي فإن الترتيب التالي يمكن أن يكون مقبولاً:

أ . الدلالة الحسية:

نصت الظبية جيدها: رفعته.

نصَّ الدابة: رفع جيدها بالمقوَد لكي يستحثها على السرعة في السير.

ب . الانتقال من الحسي:

النص والتنصيص: السير الشديد.

نص الأمور: شديدها.

---

(2) انظر: معجم أكسفورد.

جـ . الانتقال إلى المعنوي:

نص الرجل: سأله عن شيء حتى يستقصي ما عنده.

بلغ النساء نص الحقاق: سن البلوغ.

د . الدخول إلى الاصطلاحي:

الإسناد في علم الحديث.

النص: التوقيف.

التعيين.

يتبين من الترتيب أن الدلالة المركزية انتقلت من الحسي إلى المعنوي ودخلت في الاصطلاحي دون أن يعتورها تغير كبير. ولذلك ظلت تتداول بهذه الدلالة في مجال العلوم الدينية كلها ـ أو جلها ـ تقريباً، وإن كانت قد تحولت إلى مصطلح دلالي يشير إلى البيِّن بذاته الواضح وضوحاً لا يحتاج معه إلى بيان آخر، وذلك بالمقارنة بأنماط دلالية أخرى تحتاج إلى بيان وشرح مستقلين عنها. وبعبارة أخرى يمكن القول إن الدال «نص» صار مصطلحاً دلالياً إجرائياً يدل على جزء مما يدل عليه اليوم بالدال نفسه، هو ذلك الجزء الواضح الدلالة وضوحاً لا يختلف عليه اثنان من أهل اللغة.

2 ـ يضع الإمام الشافعي (ت: 205 هـ) النص على رأس أنماط البيان ـ البيان الأول ـ ويعرفه بأنه: «المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل[3]» وهو الذي لا يعذر أحد بجهالته. ومن البيان النصي ما أبانه الله لخلقه في كتابه (الكتاب = النص بالمعنى الذي نستخدمه الآن) مما تعبدهم به، وهو البيان الذي يستخدم الشافعي كلمة «النص» بشكل متكرر للإشارة إليه فيقول:

«فمنها (= أنماط البيان في الكتاب) ما أبانه لخلقه نصاً. مثل جمل فرائضه، في أن عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونص الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وبين لهم كيف فرض

(3) الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ص: 14.

الوضوء، مع غير ذلك مما بين نصاً[4]» (التأكيد لنا).

ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن وضع آيات التشريع المشار إليها في نمط الدلالة النصية، لا يتعارض مع وضع الشافعي لها في سياق آخر في نمط دلالة «المجمل»، ذلك أن مفهوم «المجمل» هو البيِّن بذاته على مستوى الدلالة اللغوية، وإن كان يحتاج إلى «التفصيل» ـ وهو نمط من البيان ـ على مستوى الدلالة الشرعية[5]. وغالباً ما يرتبط «التفصيل» بالنص الشارح ـ السنة النبوية ـ الذي يبين كيفيات التنفيذ وشروطه، وإن كان في الكتاب ما هو نص لا يحتاج إلى تفصيل. يسوق الشافعي مثالاً للنصوص التي لا تحتاج إلى أي نمط من أنماط البيان، إنْ لغوياً أو شرعياً، الآيات القرآنية التالية:

1 ـ ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدْى، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم، تلك عشرة كاملة، ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام﴾ [البقرة: 196].

2 ـ ﴿وواعدنا موسى ثلاثين ليلة واتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة﴾ [الأعراف:142].

3 ـ ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون. أياماً معدودات، فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر، وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيراً فهو خير له، وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون. شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدىً للناس وبينات من الهدى والفرقان، فمن شهد منكم الشهر فليصمه، ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر، يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر، ولتكملوا العدة، ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون﴾ [البقرة: 183-185].

ويعلق عليها كاشفاً عن وعيه بتعدد مستويات الوضوح، من زيادة البيان والإطناب

(4) السابق، ص: 21.

(5) السابق، ص: 22,28-30.

كما يتبدى من الآيتين الأوليين، إلى البيان الكاشف دون زيادة كما يتبدى في آيات سورة البقرة عن الصيام. فإذا أضفنا إلى ذلك «المجمل» السابق الإشارة إليه أمكن أن نستشف أن النص بوصفه مصطلحاً دلالياً لا يشير إلى مستوى واحد من الوضوح، بل يشير إلى مستويات متفاوتة، وإن كانت تندرج جميعاً تحت دلالة «الوضوح» أو «البيان الأول». يقول الشافعي:

افترض عليهم الصوم، ثم بين أنه شهر، والشهر عندهم ما بين الهلالين، وقد يكون ثلاثين أو تسعاً وعشرين. فكانت الدلالة في هذا كالدلالة في الآيتين، وكان في الآيتين قبله زيادة تبيين جماع العدد. وأشبه الأمور بزيادة تبيين جملة العدد في السبع والثلاث، وفي الثلاثين والعشر، أن تكون زيادة في التبيين، لأنهم لم يزالوا يعرفون هذين العددين وجماعه، كما لم يزالوا يعرفون شهر رمضان(6).

ورغم تفاوت مستويات الوضوح من «زيادة التبيين» إلى مجرد «التبيين الواضح» إلى «المجمل»، يظل مفهوم «النص» كما يطرحه الشافعي يدور في محور الدلالة اللغوية. ومعنى ذلك أن النقلة الدلالية الاصطلاحية لم تضف للدلالة اللغوية شيئاً يذكر، وهو ما يفسر لنا نفور بعض المعاصرين من إطلاق كلمة «النص» على القرآن، متهمين من يفعلون ذلك بارتكاب معصية الخروج على المألوف المتعارف المجمع عليه(7). وقد ظلت تلك الدلالة الاصطلاحية لكلمة النص هي الدلالة السائدة في

(6) السابق، ص: 27-28.

(7) انظر: محمد محمد أبو موسى: التصوير البياني: دراسة تحليلية لمسائل البيان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1980، حيث يشن المؤلف هجوماً حاداً على ما يطلق عليه اسم «النزعة الأعجمية في فهم القرآن»، ويدخل فيها إطلاق اسم «النص» على القرآن، ويرى أننا:

لم نعرف في تاريخ الأمة من سمى كلام الله بغير ما سماه الله من سور وآيات، ولم نعرف أن أحداً من العلماء تناول القرآن من حيث هو نص، لأن هذا مما يستعاذ بالله منه، وإنما تناولوه في كل حال من حيث هو تنزيل من الله العزيز العليم (ص: 19) ولا شك أن المؤلف ينطلق من نزعة أقل ما يمكن أن يقال عنها أنها نزعة مغرقة في «السلفية» العقلية، فالإصرار على استخدام المفردات اللغوية التقليدية، والفزع من استخدام أي مفردات معاصرة، يعكس موقفاً ارتدادياً ـ لا رجعياً فقط، يغمض عينيه عامداً عن تطورات الحياة والفكر والمفاهيم. لكن المثير للأسى حقاً هذا التجاهل ـ ولا نقول الجهل ـ لدلالات كلمة «نص» في اللغة العربية، وتصور أنها كلمة أعجمية، هذا بالإضافة إلى العجز الواضح عن فهم تطور دلالة مفردات اللغة، مع تطور وعي

الخطاب العربي حتى القرن السابع الهجري تقريباً.

3 ـ يقول الزمخشري في سياق تفسير الآية رقم 17 من سورة البقرة:

وقد نص الله على تنزيه ذاته بقوله: ﴿وما أنا بظلام للعبيد وما ظلمناهم، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾. ﴿إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾. ونظائر ذلك مما نطق به التنزيل. أما قوله تعالى: ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم، وعلى أبصارهم غشاوة، ولهم عذاب عظيم﴾، فهي من المتشابه الذي يحتاج للتأويل[8].

وهو إذ يستخدم صيغة الفعل «نص» للدلالة على المحكم الواضح البين الذي لا يحتاج التأويل، يعتبر أن الآية التي تسند فعل ختم القلوب إلى الله، من المتشابه الغامض. وهذا التقابل بين المفهومين: النص والمتشابه، يؤكد أن السياق المعتزلي الذي يتحرك فيه الزمخشري، والذي يضع المحكم الواضح مقابلاً للمتشابه الغامض، ما زال يستخدم الدال «نص» بالمعنى اللغوي/الاصطلاحي الشائع. ولما كان الخلاف بين المعتزلة وخصومهم يجد أحد تجلياته في النزاع حول تحديد المحكم وتعيين المتشابه في القرآن، فمن الطبيعي أن ينازع ابن المنير السني، وضع الزمخشري للآية موضوع الخلاف، في إطار المتشابه الذي يحتاج للتأويل. والأهم من ذلك، في سياق تحليلنا الراهن، أنه ـ ابن المنير ـ يصنفها دلالياً على أساس أنها «نص» لا يحتمل التأويل، ويتهم الزمخشري بأنه:

نزل من منصة النص إلى حضيض تأويله ابتغاء الفتنة ـ فإن الختم فيها مسند إلى الله تعالى [9]نصاً.

4 ـ ويظل استخدام الدال «نص»، بمعنى الواضح البين الذي لا يحتمل التأويل، شائعاً في الكتابة العربية، بما في ذلك الكتابة الصوفية، ويكفينا ابن عربي الصوفي

الجماعة الناطقة بها. ومما يحول الإحساس بالأسى إلى إحساس بالكارثة أن المؤلف من دارسي علم البلاغة، ومن القائمين بتدريسه في جامعة الأزهر العريقة.

(8) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، الجزء الأول، ص: 50.

(9) الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال «على هامش الكشاف»، الجزء الأول، ص: 49.

الأندلسي الشهير (ت: 638 هـ) دليلاً على ذلك. في سياق الحديث عن الزمان وعلاقته بمستويات الوجود المختلفة ومراتبه المتعددة، يفرق الصوفي الكبير بين كلمة «الآن» والفعل «كان» من حيث الدلالة على الزمان، فيرى أن الكلمة «نص» في الدلالة على الزمان، وليس كذلك الفعل لدلالته أحياناً على مجرد الوجود. وعلى ذلك فعبارة «كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان» لا تشير «كان» فيها إلى الزمان، بل تشير إلى مطلق الوجود، وينتفي من ثم التعارض الظاهري بين جزئيها، وهو التعارض الناشيء - فيما يرى ابن عربي - عن سوء فهم دلالة الفعل «كان» في العبارة. وبالإضافة إلى ذلك يؤكد ابن عربي - حرصاً على نفي مقولة الزمان كلية عن الوجود المطلق الكلي للذات الإلهية - أن العبارة السابقة لم ترد كلها عن النبي، بل الوارد منها عنه جزؤها الأول فقط «كان الله ولا شيء معه». ثم أدرج الجزء الثاني «وهو الآن على ما عليه كان» في الحديث بعد ذلك، وهو الجزء المسبب لسوء الفهم المشار إليه[10].

هذه التفرقة بين «النصيّ» و «المحتمل»، يطرحها ابن عربي في سياق آخر هو سياق الصراع بين الفقهاء والصوفية حول فهم الشريعة. وفي هذا السياق يطرح ابن عربي مفهوم «ندرة النصوص» وهو المفهوم الذي يسوغ «التأويل» ويجعله لا مجرد أمر مشروع، بل يطرحه بوصفه ضرورة لا غنى عنها. إن الفقهاء الذين يعتمدون في مرجعيتهم الدينية على مجرد النقل عن السابقين والاهتمام بطرق الرواية والتحمل والأداء لا يستطيعون - فيما يرى ابن عربي - فهم الشريعة وإدراك معناها كما يفهمها أهل الله الذين يأخذون علمهم مباشرة بطريق الاتصال الروحي:

«فإن الفقهاء والمحدثين الذين أخذوا علمهم ميتاً عن ميت، إنما المتأخر منهم هو فيه على غلبة الظن، إذ كان النقل شهادة والتواتر عزيزاً. ثم إنهم إذا عثروا على أمور تفيد الفهم بطريق التواتر، لم يكن ذلك اللفظ المنقول بطريق التواتر نصاً فيما حكموا فيه فإن النصوص عزيزة فيأخذون من ذلك اللفظ بقدر قوة فهمهم فيه،

---

(10) الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، الجزء الثاني، ص: 692.

ولهذا اختلفوا. وقد يمكن أن يكون لذلك اللفظ في ذلك الأمر فهم آخر يعارضه ولم يصل إليهم. وما لم يصل إليهم. تعبدوا به، ولا يعرفون بأي وجه من وجوه الاحتمالات التي في قوة هذا اللفظ، كان يحكم رسول الله المشرع فأخذه أهل الله عن رسول الله في الكشف على الأمر الجلي والنص الصريح في الحكم، أو من الله بالبينة التي هي عليها من ربهم والبصيرة التي بها دعوا الخلق إلى الله[11].

ولا تقف حدود التفرقة بين «النصيّ» و «الاحتمالي» في خطاب ابن عربي عند طرح مفهوم «ندرة النصوص»، بل تتجاوز ذلك إلى توظيف مفهوم «الاحتمالي» بشكل واسع في تأويله للقرآن والأحاديث النبوية على السواء، خاصة إذا تعلق الأمر بأطروحات لا يتقبلها التأويل السني الرسمي للإسلام، وإذا كان ابن عربي ينطلق من تصور أن «الرحمة» هي الصفة الإلهية التي انفتح بها وجود كل ما سوى الوجود الإلهي، فمن الطبيعي أن يكون مآل هذا الوجود إلى الرحمة الإلهية الشاملة في الختام. ولأن هذا التصور يتعارض مع الفهم السني الرسمي المستند إلى نصوص يعتبرها هذا الفهم قطعية الدلالة بشأن العقاب والعذاب وبالتخليد في النار إلى أبد الآبدين، يلجأ ابن عربي إلى إدراج تلك النصوص في خانة «الاحتمالي»، نافياً عنها صفتها «النصية»:

«لما كانت الصفات نسباً وإضافات، والنسب أمور عدمية، وما ثَمَّ إلا ذات واحدة من جميع الوجوه، لذلك جاز أن يكون العباد مرحومين في آخر الأمر، ولا يسرمد عليهم عدم الرحمة إلى ما لا نهاية، إذ لا مكروه له (= الله) على ذلك، والأسماء والصفات ليست أعياناً توجب حكماً عليه في الأشياء. فلا مانع من شمول الرحمة للجميع، ولا سيما وقد ورد سبقها للغضب (= ورحمتي سبقت غضبي)، فإذا انتهى الغضب إليها (= الرحمة) كان الحكم لها، فكان الأمر على ما قلناه. لذلك قال تعالى: ﴿ولو شاء ربك لهدى الناس جميعاً﴾ فكأن حكم هذ المشيئة في الدنيا بالتكليف. وأما في الآخرة فالحكم لقوله: ﴿يفعل ما يريد﴾، فمن يقدر أن

---

(11) السابق، الجزء الأول، ص: 198.

يدل على أنه لم يرد إلا تسرمُد العذاب على أهل النار ولا بد، أو على واحد في العالم كله حتى يكون حكم الاسم: المعذب (بكسر الذال) والمُبلي والمنتقم وأمثاله صحيحاً؟! والمُبلي وأمثاله نسبة وإضافة لاعين موجودة، وكيف تكون الذات الموجودة تحت حكم ما ليس بموجود؟! فكل ما ذكر من قوله: لو شاء، ولئن شئنا، لأجل هذا الأصل، فله الإطلاق. وما ثم نص لا يتطرق إليه الاحتمال في تسرمد العذاب كما لنا في تسرمد النعيم، فلم يبق إلا الجواز، وأنه رحمٰن الدنيا والآخرة. فإذا فهمت ما أشرنا إليه قل تشغيبك، بل زال بالكلية[12]».

4-1 ـ هذه المقابلة بين «النصيّ» و «الاحتمالي» في النسق الفكري الصوفي لابن عربي، تؤكد أن الدال «نص» ظل يستخدم في حقله الدلالي اللغوي الأصلي، أي بمعنى الجلي الواضح الذي لا يحتاج للتأويل. ولعله من الصعب علينا حتى الآن أن نحدد على وجه اليقين متى وكيف حدث التحول الدلالي للكلمة لتدل على ما نقصده منها الآن، أي على البناء اللغوي الذي يتجاوز حد الجملة المفيدة، ولعله مما له دلالة في هذا الصدد أن ندرك أن الخطاب الديني المعاصر حين يتمسك بالمبدأ الفقهي القديم «لا اجتهاد فيما فيه نص»، وحين يعيد إعلانه وطرحه دائماً في وجه أي محاولة للاجتهاد الحقيقي، إنما يعتمد في الواقع على عملية مخادعة دلالية مغرضة. تتمثل هذه المخادعة في استخدام كلمة «نص» للدلالة على «كل» النصوص الدينية ـ القرآن الكريم والأحاديث النبوية ـ بصرف النظر عن الوضوح والغموض. وبعبارة أخرى يخلط الخطاب الديني عن عمد وقصد بين الدلالة القديمة التي استخدمها الفقهاء حين قرروا المبدأ، وبين الدلالة المعاصرة التي تسبق إلى وعي المخاطب العادي، فيترسخ في الذهن «تحريم» الاجتهاد. وإذا أضفنا إلى ذلك أن تحديد ما هو «نص» لا يحتمل التأويل وفصله عما هو محتمل أمر خلافي بين الفقهاء والعلماء ـ كما سلفت الإشارة ـ أدركنا إلى أي حد يريد الخطاب الديني أن يحكم الحصار حول النصوص لينفرد «الكهنوت» بسلطة التأويل والتفسير. ويظل استخدام اللغة القديمة في مناقشة قضايا وهموم معاصرة، إحدى آليات

---

(12) السابق، الجزء الأول، ص: 163-164.

الخطاب الديني لتعويق مسيرة العقل والعودة بالواقع إلى الوراء، وهي آلية ربما تحتاج إلى دراسة مستقلة.

5 ـ وإذا كنا لا نستطيع أن نجزم يقيناً بكيفية التحول الدلالي الذي حدث للدال «نص» من المعنى القديم إلى المعنى الحديث، فلعل فيما يذكره ابن خلدون (ت: 808 هـ) عن المشتغلين بالفلسفة أنهم كانوا يطلقون على كتاب المنطق لأرسطو اسم «النص»، ما يساعدنا قليلاً على استشفاف جذور التحول. يقول عن نشأة الفلسفة بشكل عام وكيف تحددت مجالاتها، وتهذبت طرقها بظهور كتاب المنطق لأرسطو:

«وتكلم فيه (= المنطق) المتقدمون أول ما تكلموا به جملاً جملاً ومفترقاً، ولم تهذب طرقه ولم تجمع مسائله حتى ظهر في يونان أرسطو، فهذب مباحثه، ورتبت مسائله وفصوله، وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها. ولذلك يسمى بالمعلم الأول. وكتابه المخصوص بالمنطق يسمى «النص»[13].

وسواء كانت هذه التسمية قد حدثت في اليونانية أم لم تحدث، فالمهم عندنا أن الفلاسفة المسلمين فيما يؤكد ابن خلدون أيضاً قد أطلقوا عليه اسم «النص»:

«وتجد الماهر منهم عاكفاً على كتاب «الشفاء» و «الإشارة» و «النجاة» وتلاخيص ابن رشد للنص من تأليف أرسطو وغيره[14]».

قد يمكن أن يقال إن إطلاق اسم «النص» على كتاب المنطق ـ إذا صح ما يقوله ابن خلدون ـ هو من قبيل التسليم بوضوحه ونفي احتماليته، خاصة إذا قورن بكتب أرسطو الأخرى التي اختلفت الشروح حولها وتعددت. وقد يمكن أن يقال أيضاً إنه أطلق عليه اسم «النص» بما هو خطاب في القوانين الكلية التي تضبط عمليات الاستدلال والقياس، من خلال ضبط الاستخدام اللغوي وتكوين القضايا طبقاً للقوانين الدلالية الصارمة. وفي كلتا الحالتين يظل استخدام الدال «نص»، دائراً

---

(13) المقدمة، كتاب التحرير، دار الشعب، مصر، 1372 هـ، 1953 م، ص: 417.

(14) السابق، ص: 460.

في إطار الواضح الجلي، أي دائراً في مجال دلالته الأصلية. ولكن يمكن أن يقال أيضاً أن دلالة كلمة «النص» إشارة إلى كتاب «المنطق» عند المشتغلين بالفلسفة، تتوازى مع دلالة كلمة «الكتاب» التي تدل على «القرآن» داخل دائرة العلوم الدينية، كما تدل على كتاب سيبويه داخل دائرة العلوم اللغوية، وهي التسمية التي يشير بها الإمام الشافعي دائماً إلى مؤلفه الذي اشتهر باسم «الرسالة» في مجال علم الفقه[15]. ومن المحتمل أن المشتغلين بالفلسفة وجدوا في كلمة «نص» بديلاً عن كلمة «الكتاب» تحقيقاً لعدة أهداف: الأول تحاشي ما يوهمه إطلاق اسم الكتاب على منطق أرسطو من تشبيه له بالقرآن. والثاني أن ثمة كتباً أخرى لأرسطو، فتخصيص اسم «النص» للمنطق وإفراده به يميزه عما سواه، ويكشف عن مكانته بالنسبة لها. والهدف الثالث والأخير ـ ولعله الأهم ـ تحقيق الموازاة بين مكانة المنطق بالنسبة لعلوم الحكمة والفلسفة، وبين مكانة كتاب سيبويه بالنسبة لعلوم اللغة، وربما تحقيق الموازاة أيضاً بينه وبين «القرآن» بالنسبة للعلوم النقلية، دون استثارة عداء رجال الدين، خاصة أولئك الذين يقفون من الفلسفة وعلوم الحكمة موقف الرفض الكامل. وأياً كان الأمر فلا شك أن إطلاق كلمة «ألنص» على كتاب كامل، كان بداية النقلة الدلالية من المعنى القديم، إلى المعنى الحديث والمعاصر.

ثانياً: دال «التأويل» والمفهوم الثقافي للنص:

والانتقال من تحليل دال «النص» إلى تحليل دال «التأويل»، معناه الانتقال من مجال اللغة إلى مجال الثقافة العربية قبل الإسلام، بحثاً عن مفهوم للنص بالمعنى الذي نفهمه الآن من كلمة «نص». والمفهوم الذي نبحث عنه واضح أنه مفهوم ضمني نأمل أن ينكشف بتحليل الدال «تأويل»، الذي يمثل الوجه الآخر للنص في فهمنا المعاصر، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى يؤكد حضور الدال «تأويل» في القرآن الكريم ـ أقدم نص عربي موثوق في صحته ـ سبع عشرة مرة، في مقابل غياب الدال «النص» غياباً كاملاً، أن ثمة مفهوماً للنصوص يتجاوز إلى حد كبير

---

(15) انظر: الرسالة، مقدمة المحقق، ص: 12.

المفهوم من الدال «نص»، كما حللناه في مرة سابقة. والأهم من ذلك من ناحيه ثالثة أن الوصول إلى المفهوم عبر تحليل الدال «تأويل»، قد يسهل مهمتنا في التعامل مع العلوم الدينية، ذلكم أن هذه العلوم ركزت جل جهدها على طرائق الفهم وآليات التأويل كما سلفت الإشارة.

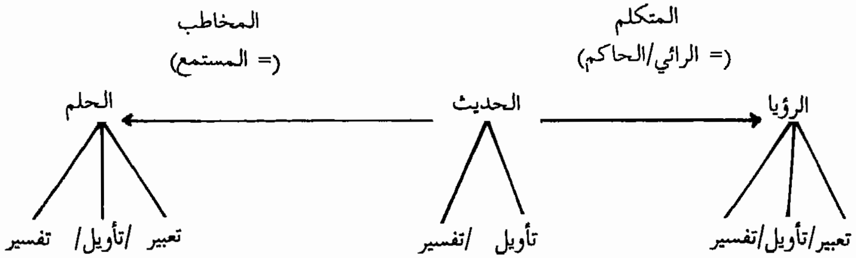
1 ـ تستدعي كلمة «التأويل»، أول ما تستدعي، إلى مجالها الدلالي كلمات من قبيل: «الأحلام» و «الرؤيا» و «الأحاديث». وهذه الكلمات تستدعي بدورها ـ إلى جانب كلمة «التأويل» ـ كلمات أخرى من مثل: «التفسير» و «التعبير». ومعنى ذلك أن ثمة علاقة ارتباط دلالي بين هاتين المجموعتين من الكلمات، بحيث يمكن أن تستدعي إحدى الكلمات في كل مجموعة الكلمات الثلاث المكونة للمجموعة الأخرى، وذلك على النحو التالي، وفقاً لنمطين من العلاقات اللغوية: النمط الأول علاقة الفعل والمفعول، والثاني علاقة الإضافة:

أ ـ أول ـ ... ـ الرؤيا	ب ـ تأويل الرؤيا.
فسّر ـ ... ـ الرؤيا	تفسير الرؤيا.
عبر ـ ... ـ الرؤيا	تعبير الرؤيا.
أوّل ـ ... ـ الحلم	تأويل الحلم.
فسّر ـ ... ـ الحلم	تفسير الحلم.
عبر ـ ... ـ الحلم	تعبير الحلم.
أوّل ـ ... ـ الحديث	تأويل الحديث.
فسر ـ ... ـ الحديث	تفسير الحديث.

وهي كلها علاقات تقع في مجال الاستخدام اللغوي لتلك الدوال، باستثناء العلاقة التي اسقطناها بين «عبَّر» و «حديث»، فلا يقال: «عبر الحديث» ولا «تعبير الحديث». وقبل أن نحاول اكتشاف علة غياب هذه العلاقة، نشير إلى أن نمطي العلاقة المشار إليهما بين عمودي الدوال هما في الواقع شكلان نحويان وظيفيان لعلاقة دلالية واحدة، خاصة إذا أخذنا بتأويل النحاة أنفسهم لعلاقة «الإضافة» تلك

بأنها من قبيل «إضافة المفعول إلى المصدر».

والعلاقة بين الدوال الثلاث التي تحتل موقع المفعول ـ أو المضاف إليه ـ تتحدد على أساس أن الدال «رؤيا» يشير إلى الدال «حلم»، ولكن من منظور المتكلم صاحب الحلم غالباً. وفي مقابل ذلك يدل الدال «حلم» على الرؤيا، ولكن من منظور المراقب المحايد، أو الآخر، سواء قام بدور المؤول والمفسر أم لم يقم. ويتوسط بينهما الدال «حديث»، من حيث يشير إلى المشترك بين صاحب «الرؤيا» وبين الآخر، ذلك أن الحديث بمثابة تحويل للرؤيا من مجال العلامات المرئية إلى مجال العلامات المسموعة، أي إلى مجال اللغة الطبيعية. يؤكد هذا الذي نذهب إليه أن محمداً بن جرير الطبري (ت: 310 هـ) يفسر «تأويل الأحاديث» في سورة «يوسف» بأنها: «ما يؤول إليه أحاديث الناس عمّا يرونه في أحلامهم[16]». ويمكن تمثيل العلاقة بين الدوال الثلاث على النحو التالي:



إن الاستخدام القرآني لمفردات «الرؤيا» و «الأحلام» و «الأحاديث» يؤكد ـ خاصة في سورة يوسف التي تعتمد في بنائها القصصي على الأحلام ـ ما نذهب إليه من فروق بينها. يقول يوسف لأبيه: ﴿يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين﴾، فيرد الأب: ﴿يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك، فيكيدوا لك كيداً، إن الشيطان للإنسان عدو مبين﴾. ومن المهم ملاحظة

(16) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ط 1، 1960 م، الجزء الخامس عشر، ص: 560.

أن استخدام الدال «رؤياك» من جانب المخاطب/المستمع، بدلاً من الدال «حلمك» يرتبط في سياق القصة بطبيعة المتكلم/الرائي، أي بكونه طفلاً قد لا يدرك الفارق بين «الرؤية» و «الرؤيا» إدراكاً واضحاً [الآيات: 4-5]. لكن الملك حين يقص رؤياه على الملأ من قومه مستفتياً إياهم، يكون ردهم: ﴿أضغاث أحلام، وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين﴾ [الآية: 44]، مستبدلين الدال «أحلام» بالدال «رؤيا» في الخطاب. أما استخدام الدال «حديث» فيشير في الخطاب القرآني ـ في سياق الحديث عن الرؤى والأحلام فقط ـ إلى مدلول محايد لا يتعلق بالمتكلم ولا بالمخاطب. يقول يعقوب ليوسف: ﴿وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث﴾ [الآية: 5]. ويتردد التعبير مرة أخرى في السورة بضمير المتكلم ـ الله ـ: ﴿وكذلك مكنا ليوسف في الأرض ولنعلمه من تأويل الأحاديث﴾ [الآية: 21].

والاستخدام القرآني لمفرادت «التأويل» و «التعبير» في سورة يوسف، يقصر استخدام دال «التعبير» في الدلالة على تأويل «الرؤيا» دون «الأحلام» أو «الأحاديث»، فالملك حين يستفتي قومه في شأن رؤياه يقول: ﴿يا أيها الملأ افتوني في رؤياي إن كنتم للرؤيا تعبرون﴾ [الآية: 43]. وفي مقابل ذلك نجد أن الدال «تأويل» يستخدم مع كل المفردات: «الرؤيا» و «الأحلام» و «الأحاديث»، فالقوم يردون على الملك: ﴿وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين﴾ [الآية: 44]. ويقول يوسف في خاتمة القصة بعد تحقق الحلم: ﴿يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل، قد جعلها ربي حقاً﴾ [الآية: 100]. وارتباط كلمة «التأويل» بكلمة «الأحاديث» أبين من أن نشير إليه استشهاداً، والطبري يفسر عبارة «تأويل الأحاديث» دائماً بأنها تعبير الرؤيا، أو عبارة الرؤيا، وأحياناً يكتفي بالقول بأنها: العبارة[17]. وإذا كانت العبارتان: «تأويل الأحاديث» و «تعبير الرؤيا» عبارتين يمكن أن تحل إحداهما محل الأخرى، فلماذا لا يمكن أن يحل الدال «تعبير» محل الدال «تأويل»، ولا يمكن من ثم أن نقول: «تعبير الأحاديث»، كما نقول: «تأويل الرؤيا».

(17) السابق نفسه، وانظر أيضاً: الجزء السادس عشر، ص: 280,20.

1-1 ـ الخلاف الدلالي بين «الرؤيا» و «الرؤية» من جهة، وبين «رأى» البصرية و «رأى» العلمية ـ بمعنى علم ـ وبينهما وبين «رأى» الحلمية ـ رأى في المنام ـ من جهة أخرى، اختلاف معروف وهام لا شك في ذلك. لكن هذا الاختلاف لا يزيل كلية علاقات الاشتقاق من جذر واحد، فيظل المعنى الحسي ـ رؤية العين ـ حاضراً ـ بدرجات متفاوتة بالطبع ـ في دلالة كل من رأى «العلمية» و «الحلمية» على السواء. ولا شك أن حضور الدلالة الحسية في الأخيرة أعلى من حضورها في العلمية، بدليل أن قابلية العلمية لأن يستبدل بها الدال «علم» لا توجد في «رأى» الحلمية، رغم أن كلا الفعلين يندرج ـ وظيفياً ـ في الأفعال التي تتعدى إلى مفعولين، على خلاف جذرها الذي يتعدى إلى مفعول واحد. ومعنى ذلك أن «الرؤيا» مثلها مثل «الرؤية» تدل على الانطباعات الحسية المباشرة قبل أن تتحول إلى «مدركات» تخضع للتصنيف العقلي، الذي يحولها بدوره إلى معرفة، أي إلى «علم». والفارق بينهما أن «الرؤيا» تدل على الانطباعات التي تتكون من المخيلة أثناء النوم، وهي انطباعات ،يعلم الإنسان أنها تدل على معان وراءها، معان غير مباشرة تحتاج للإفصاح عنها من خلال «العبور» من «ظاهر» الصور المدركة إلى «الباطن» المستكن وراءها، من هنا يتعلق دال «التعبير» بالرؤيا تعلقاً مباشراً صريحاً. لكن عملية «العبور» هذه لا تتم إلا بتحويل الرؤيا «إلى» حديث، أي الانتقال من لغة «الصور» إلى اللغة الطبيعية التي يتشارك فيها كل من الرائي/المتكلم والمفسر/المستمع.

هكذا تكون الرؤى والأحلام في الثقافة العربية نصوصاً دالة، بالمعنى السميوطيقي للنصوص، لكنها نصوص تحتاج للترجمة إلى اللغة الطبيعية قبل أن تصبح موضوعاً للتأويل أو التفسير. إنها مثل اللوحة، أو التمثال، أو قطعة الموسيقى، من حيث تكونها من سلسلة من العلامات غير اللغوية المنظمة تنظيماً خاصاً يجعلها منتجة لدلالة كلية، ليست إلا حاصل تفاعل دلالات العلامات داخل كل منظومة. إنها جميعاً نصوص في اللغات غير الطبيعية، وتحتاج ـ مثل الرؤى والأحلام ـ إلى أن تترجم إلى اللغة الطبيعية في حالة الرغبة في مشاركة الآخرين في فهم «الرسالة» المتضمنة في مثل هذا النمط من النصوص. لكن الرؤى والأحلام تختلف عن تلك

النصوص في كونها لا تقبل المشاركة أصلاً إلا بعد تحويلها إلى «أحاديث»، بحكم أن إدراك علاماتها، وإدراك كيفية تنظيمها، لا يتأتى إلا بالترجمة.

ولأن الترجمة مسألة جوهرية لتعبير الرؤى وتأويل الأحلام، فقد كان الاهتمام بها في الثقافة العربية اهتماماً ملحوظاً، لدرجة أن كتب تفسير الأحلام تقرر أن الرؤيا قد تشابه رؤيا أخرى من حيث الصور ومن حيث تتابعها ـ أي من حيث العلامات ومن حيث تنظيمها ـ لكن هذا التشابه لا يعني أن تأويلهما واحد. ويرجع السبب في اختلاف التأويل رغم التشابه الذي يصل إلى حد التطابق، إلى أمرين: أولهما اختلاف الترجمة، أي اختلاف العلامات اللغوية واختلاف كيفية تنظيمها، والسبب الثاني اختلاف الأشخاص واختلاف طبائعهم[18]. إن المؤول يبني تأويله للحلم على أساس معرفته بشخص الرائي من ناحية، وعلى أساس الترجمة التي يعبر بها الرائي عن رؤياه من ناحية أخرى. ومعنى ذلك أن الترجمة لا تمثل وسيطاً محايداً ينقل الصور الحلمية كما هي، بل للغة الترجمة ـ اللغة الطبيعية ـ تأثير على تأويله، بما أنها إعادة إنتاج للنص الأول ـ للرؤيا ـ تحوله إلى نص آخر، هو «الحديث». لذلك يصح أن يقال «تعبير الرؤيا» وأن يقال «تأويل الرؤيا»، على أساس أنه لا تأويل بلا تعبير، ولا يصح أن يقال «تعبير الحديث»، كما يقال «تأويل الحديث» لأن التأويل يتعلق بالحديث ـ النص اللغوي ـ تعلقاً مباشراً. ومعنى تعلق التأويل في الاستخدام القرآني بكل من الرؤى والأحلام من جهة، وتعلقه بالأحاديث من جهة أخرى ـ مع اختلاف وجهي التعلق ـ أن الرؤى والأحلام نصوص مثلها مثل الأحاديث، وأن اختلاف اللغة لا يخرجها من دائرة النصوص القابلة للفهم والتأويل.

إن «تعبير الرؤيا» إخراج لما في الخيال يتماثل مع «التعبير» عما في النفس، من هنا يمكن أن نقول إن الفهم التراثي للرؤى والأحلام، يتوازى مع فهم المتكلمين للعلاقة بين «المعاني النفسية» ـ التي اعتبرها أكثرهم خاصة الأشاعرة كلاماً وبين الكلام الذي هو بمثابة دليل يشير مجرد إشارة ـ إلى ما في النفس. والفارق بين

---

(18) انظر: صلاح الراوي: الجوانب الفولكلورية في كتاب حياة الحيوان الكبرى للدميري، رسالة ماجستير مخطوطة، جامعة القاهرة، 1981 م، ص: 301-322.

المتكلمين ومفسري الأحلام يكمن في أن الأخيرين أعطوا للكلام ـ الحديث ـ فعالية خاصة تساهم في إنتاج الدلالة، ولم ينظروا إليه بوصفه وسيطاً محايداً. ولعل ما في هذا التصور من ديناميكية هو الذي مهد المجال أمام المتصوفة ـ خاصة ابن عربي ـ للربط بين النص القرآني، وبنية العالم والوجود، من خلال تصور للعالم يربط بينه وبين الحلم، ويحوله إلى نص يجد «تعبيره» في القرآن. ولأننا سنفرد فقرة مستقلة لمفهوم النص عند ابن عربي نكتفي هنا بما يقوله عن المماثلة بين «تعبير الحلم» والتعبير عن النفس من جهة، وما يقوله عن مطابقة التعبير ـ أو عدم مطابقته ـ للحلم أو عما في النفس من جهة أخرى «وما سُمِّيَ الإخبار عن الأمور عبارة، ولا التعبير عن الرؤيا تعبيراً، إلا لكون المُخْبِر (بالكسر) يعبر بما يتكلم به، أي يجوز بما يتكلم به، من حضرة نفسه إلى نفس السامع، فهو ينقله من خيال إلى خيال، لأن السامع يتخيله على قدر فهمه. فقد يطابق الخيال والخيال، خيالُ السامع مع خيالِ المتكلم، وقد لا يطابق، فإذا طابقه سمِّي فهماً، وإن لم يطابق فليس ذلك بفهم، ثم المحدث عنه قد يحدث عنه بلفظ يطابقه كما هو عليه في نفسه، فحينئذ يسمى عبارة. وإن لم يطابقه كان لفظاً لا عبارة لأنه ماعبر به عن محله إلى محل السامع[19]».

وإذا كان ابن عربي يدور غالباً في دائرة الطبيعة «الاحتمالية» للغة، فإن موقف الثقافة من نصوص الرؤى والأحلام وعلاقتها بتعبيرها اللغوي ـ في اللغة الطبيعية ـ يدور في دائرة إعطاء مركز الثقل والأهمية للتعبير اللغوي، الذي هو موضوع التأويل بشكل مباشر وقصة حلم «ربيعة بن مضر»، التي تتردد في كتب السيرة خير شاهد على أهمية «التعبير»، إذ يروي أنه رأى رؤيا:

«هالته وفظع بها، فلم يدع كاهناً ولا ساحراً ولا عائفاً ولا منجماً من أهل مملكته إلا جمعه إليه، فقال لهم: إني قد رأيت رؤيا هالتني وفظعت بها، فأخبروني بها وبتأويلها، قالوا: اقصصها علينا نخبرك بتأويلها، قال: إن اخبرتكم بها لم أطمئن

(19) الفتوحات المكية، الجزء الثالث، ص: 453-454.

إلى خبركم عن تأويلها، فإنه لا يعرف تأويلها إلا من عرفها قبل أن أخبره بها، فقال له رجل منهم: فإن كان الملك يريد هذا فليبعث إلى سطيح وشق، فإنه ليس أحد أعلم منهما، فهما يخبرانه[20]».

واللافت في هذه القصة أن صاحب الحلم/الرائي لا يطمئن لتأويل رؤياه إذا كان عليه أن يحولها بنفسه إلى «حديث»، بل يريد من المؤول أن يعرف الحلم ويقوم بتأويله في الوقت نفسه. ومعنى ذلك أن تعبير الرؤيا التعبير الصحيح هو الكفيل بالوصول إلى تأويلها الصائب، لذلك لم يحقق مراد الرائي إلا سطيح الكاهن الذي كان جسده ـ من شدة لين عظامه ـ «يدرج كما يدرج الثوب»، فيما يقول ابن خلدون. ولا يكتفي صاحب الحلم بحكاية سطيح للرؤيا وتأويله لها، بل يلجأ إلى شق ابن أنمار ـ كاهن آخر في كفاءة سطيح ـ ليطمئن قلبه للتأويل الذي طرحه سطيح.

وإذا كانت قصة حلم «ربيعة بن مضر» تبرز أهمية «التعبير» لتأويل الحلم، فإن قصة حلم السجينين في سورة يوسف ـ كما يروي تفاصيلها الطبري نقلاً عن بعض الرواة ـ تستبدل بالحلم التعبير ذاته. فطبقاً لهذه المرويات أن يوسف لما دخل السجن قال:

«أنا أعبر الأحلام. فقال أحد الفتيين لصاحبه: هلم نجرب هذا العبد العبراني. فتراءيا له فسألاه من غير أن يكونا رأيا شيئاً. فقال الخَبّاز: إني أراني أحمل فوق رأسي خبزاً تأكل الطير منه، وقال الآخر: إني أراني أعصر خمراً»[21].

وحين كشف الفتيان ليوسف عن حقيقة أنهما لم يريا شيئاً، وأنهما كانا في الحقيقة يختبرانه، يكون رد يوسف. ﴿قضي الأمر الذي فيه تستفتيان﴾ [الآية: 41]، «قد وقعت الرؤيا على ما أوَّلْتُ ووجب حكم الله عليكما بالذي اخبرتكما به[22]». وليس المهم في هذه المرويات مدى مطابقتها للحقيقة، بقدر ما يهمنا منها ما

---

(20) ابن هشام: السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1970 م، الجزء الأول: ص: 13.

(21) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء السادس عشر، ص: 95-96.

(22) السابق .نفسه، ص: 107-109.

تعكسه من قدرة «التعبير» وقوته، وقابليته ـ وحده ـ للتحقق العيني في الواقع.. وعند هذه النقطة يصح أن نفترض أن الثقافة العربية ثقافة تحمل مفهوماً للنص أوسع من مفهوم النصوص اللغوية، مفهوماً سميوطيقياً ـ إذا صحت العبارة ـ لكنه مفهوم يجعل السيادة للنصوص اللغوية، فيحتل، «التعبير» من ثم مكانة عالية في هذه الثقافة.

2 ـ لعل الافتراض السابق يتأكد حين نحلل مفهوم «التأويل»، من خلال حصر المجالات التي يمارس فعاليته فيها، وذلك بالإضافة إلى مجال الرؤى والأحلام التي انصب عليها تحليلنا في الفقرة السابقة. فهناك في الاستخدام القرآني لدال «التأويل»: تأويل الطعام [سورة يوسف، الآية: 37]، وهناك: تأويل الأفعال [الكهف، الآية: 78]، وتأويل الكتاب، أو ما ورد فيه من إنذار وتخويف [يونس، الآية: 39]، وتأويل الآيات المتشابهات [آل عمران، الآية: 7]. هذا بالإضافة إلى ورود الدال منقطعاً عن الإضافة تمييزاً منصوباً [النساء، الآية: 59، والإسراء، الآية: 35]. والتأويل ـ فيما يقرر الطبري هو: «التفسير والمرجع والمصير... وأصله من آلَ الشيء إلى كذا، إذا صار إليه ورجع، يؤول أولاً، وأَوَّلْتُه أنا: صيرته إليه[23]».

ولذلك تصبح دلالة الكلمة متقطعة عن الإضافة: الجزاء والعاقبة مطلقاً، وتختلف الدلالة جزئياً في حالة الإضافة، فيصبح تأويل الأفعال ـ في قصة موسى والعبد الصالح في سورة الكهف ـ هو الكشف عن دلالتها التي كانت خفية بالنسبة إلى موسى. لقد بدت أفعال العبد الصالح، وتصرفاته، من منظور الأفق الذهني المعرفي لموسى، أفعالاً خرقاء لأنه لم يكن يعرف غايتها وعاقبتها، حتى كشف له العبد الصالح عن تأويلها.

وقد حاول الطبري جهده في تفسير «تأويل الطعام»، الواردة في سورة [يوسف، الآية: 37] فقال: «ويعني بقوله: بتأويله، ما يؤول إليه ويصير ما رأيا في منامهما من الطعام الذي رأيا أنه أتاهما فيه[24]. وهي محاولة مشروعة للربط بين القول والرؤى التي حكى الفتيان أنهما رأياها، لكن سياق القول وصياغته لا تتفق مع تفسير

(23) السابق، الجزء السادس، ص: 204-205.

(24) السابق، الجزء السادس عشر، ص: 101.

الطبري، فالسياق سياق التحدث بنعمة الله التي وهبها ليوسف، والصياغة تدل على طعام يرزقه الفتيان، لا طعام يريانه في رؤيا. والأهم من ذلك أن يوسف يُدَلل على قدرته على تأويل الطعام قبل إتيانه. وكل ذلك يدل على أن للتأويل معنى غير ما ذهب إليه الطبري، وهو الكشف عن المصدر لا بيان العاقبة. وما لم يلتفت إليه الطبري أن التأويل هنا ـ بإضافة الطعام إليه ـ ليس من الضروري أن تكون دلالته مثل دلالة «تأويل الأحلام»، بل هي هنا الرجوع إلى المصدر والكشف عن الأساس، وهو من المعاني اللغوية التي عددها الطبري نفسه، فيما نقلنا عنه قبل ذلك.

وأما تأويل المتشابهات من آيات القرآن [آل عمران، الآية: 7]، فواضح من سياق سبب النزول أن المقصود بالمتشابهات: الحروف المقطعة في أوائل السور، وأن الآية وردت مورد الذم والاستهجان لبعض اليهود الذين توهموا أن هذه الحروف تدل ـ بحساب الجمل الذي يقابل فيه كل حرف من حروف اللغة عدداً حسابياً ـ على مدة نبوة محمد وسيادة الدين الذي يدعو إليه[25]. وعلى هذا يكون معنى «التأويل» محاولة اكتشاف دلالة تلك الحروف، لغايات سماها القرآن «ابتغاء الفتنة»، فهي الغاية من اتباع المتشابه ومن التأويل. ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن الآية لا تضع قانوناً عاماً ينهى عن التأويل، وإن كان هذا الفهم قد تم تسييده من قبل بعض الاتجاهات الفكرية في تراثنا، وهي اتجاهات نجد لها امتداداً في مفكري السلطة الدينيين. إن تأويل المتشابهات يجب أن يتم وفقاً لردها إلى «المحكمات» اللاتي «هن أمّ الكتاب»، وهذا هو التأويل المشروع، وما سواه تأويل مذموم بالهوى والرأي والمصلحة الذاتية. والمهم في سياقنا الراهن ـ لأننا سنعود لقضية المحكم والمتشابه عند الحديث عن علم الكلام ـ أن التأويل أداة معرفية، قد يكون موضوعها الرؤى والأحلام، وقد يكون موضوعها الأفعال الإنسانية، وقد يكون موضوعها الأشياء، وقد يكون موضوعها ـ أخيراً ـ النصوص اللغوية. وهذا يؤكد الافتراض الذي ختمنا به الفقرة السابقة، والذي يزعم أن للثقافة العربية مفهوماً للنص بالمعنى السميوطيقي، بل يمكن القول إن تلك الثقافة قد طورت مع الإسلام مفهوماً

(25) السابق، الجزء السادس، ص: 169-208.

للنص يشمل الكون كله من أعلى مراتبه إلى أدناها.

3 ـ النص في تعريفه المعاصر: سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كلياً يحمل رسالة. وسواء كانت تلك العلامات علامات باللغة الطبيعية ـ الألفاظ ـ أم كانت علامات بلغات أخرى، فإن انتظام العلامات في نسق يحمل رسالة يجعل منها نصاً. وليس من قبيل الصدفة أن المفردات «عِلْم» و «عالَم» و «علامة» مفردات من جذر لغوي واحد في اللغة العربية. وليس من قبيل الصدفة أيضاً أن كتاب العربية الأكبر، ونصها المهيمن، يسمي نفسه «رسالة»، ويطلق على وحداته الأساسية المكونة للسور ـ الوحدات الأكبر ـ اسم «الآية». والآية ـ فيما يقرر الطبري:

تحتمل وجهين في كلام العرب: أحدهما أن تكون سميت آية، لأنها علامة يعرف بها تمام ما قبلها وابتداؤها، كالآية التي تكون دلالة على الشيء يستدل بها عليه، كقول الشاعر:

ألكني إليها عمرك الله يا فتى ... بآية ما جاءت إليك تهاديا

يعني: بعلامة ذلك. ومنه قوله جل ذكره: ﴿ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا وآية منك﴾ [سورة المائدة، الآية: 114] أي علامة منك لإجابتك دعاءنا وإعطائك إيانا سؤلنا.

والآخر منهما: القصة، كما قال كعب بن زهير بن أبي سلمى:

ألا أبلغا هذا المُعَرِّضَ آيةً ... أيقظَانَ قال القولَ، إذ قال، أم حَلُم

يعني بقوله «آية»: رسالة مني وخبراً عني، فيكون معنى الآيات:

القصص، قصة تتلو قصة، بفصول ووصول(26).

وإذا كانت «الآية» علامة، والنص: رسالة، فإن الكون كله ـ في الخطاب القرآني ـ سلسلة من العلامات الدالة ـ الآيات ـ على وجود الله، وعلى وحدانيته. ومعنى ذلك أن ثمة نصين: نصاً لغوياً مرسلاً من الله للإنسان، ونصاً غير لغوي ـ

---

(26) السابق، الجزء الأول، ص: 106.

العالم ـ يمثل رسالة يتجاوب مضمونها مع مضمون الرسالة اللغوية. واستعراض دلالة كلمة «آية» ومشتقاتها في الخطاب القرآني يؤكد ما نذهب إليه. وقد حصر «معجم ألفاظ القرآن الكريم» دلالاتها على الوجه التالي:

الأصل في معنى الآية: العلامة الواضحة، وهو متحقق في كل ما تطلق عليه كلمة «آية»، فسمى خلق الكون آية لأنه علامة على قدرة الله. وسميت معجزات الأنبياء آية لأنها علامة على صدقهم، وعلى قدرة الله.

وسميت العبرة آية لأنها علامة على معاني العظمة والاعتبار.

وقيل لكل جملة في القرآن بين فاصلتين آية، علامة على ما تضمنته من أحكام وآداب، ونحوهما.

وسمي البناء العالي آية لأنه علامة على قدرة بانيه[27].

وفي كثير من آيات القرآن ـ التي يطول بنا المقام إذا استشهدنا بها ـ توجيه للإنسان لكي يقرأ آيات الله في الكون وفي الناس وفي نفسه، وفي هذا التوجيه ما يدل على وجود تصور لتساند النصوص ـ لغوية وكونيه وإنسانية ـ في إنتاج الدلالة المنتجة للرسالة. إن النظر في الملكوت وفي الخلق هو بمثابة قراءة لتأويل الآيات/ العلامات ـ وصولاً إلى دلالتها، وبالمثل يعد تأويل القرآن ـ النص اللغوي ـ موصلاً للرسالة الموجودة ـ سلفاً ـ في الكون. ولا غرابة بعد ذلك كله أن يقرأ ابن عربي القرآن في الكون، كما يقرأ الكون في القرآن، ولا غرابة أيضاً أن يوازي ـ كما سنشرح من بعد ـ بين نص الكون وبين «الحلم»، وأن يوازي كذلك بين «القرآن» و «التعبير» بالمعنى الذي تعرضنا له في الفقرة السابقة. وإذا كان المتكلمون في تقسيمهم لأنواع الأدلة، جعلوا الدلالة اللغوية فرعاً للدلالة العقلية، وجعلوا المعرفة العقلية مترتبة على الإدراكات الحسية، فقد كانوا في الواقع يخوضون في إدراك

---

(27) صادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط 2، 1390 هـ ـ 1970 م، المجلد الأول مادة: أي ي، ص: 73-74. وانظر تفسير الطبري للآيات الواردة في سورة البقرة المتضمنة للكلمة: جامع البيان: الجزء الثاني، ص: 553,397-554، والجزء الثالث، ص: 276,184، الجزء الرابع، ص: 270-271، 471,347، الجزء الخامس، ص: 377,337,317.

«العالم» المكون من علامات/آيات/أدلة، يؤدي «تأويلها» إلى «العالم». وبما أن دلالة القرآن دلالة لغوية، فإن اكتشاف هذه الدلالة ـ بتأويل العلامات/الآيات ـ لا يمكن أن يتم بمعزل عن إدراك العالم بالمعنى السالف. لكن هذه التطورات التالية في صياغة مفهوم للنص من خلال آليات القراءة ظلت مشدودة بخيط خفي لذلك المفهوم الضمني ـ الذي نأمل أن نكون قد استطعنا كشفه وتتبعه ـ في ثقافة ما قبل الإسلام وبداية التطور الإسلامي. وقد يقول قائل: إن الخيط الذي حاولت اكتشافه خيط أمسكت به من آخره وتتبعته من المصب إلى المنبع، وكان الأولى أن نتبعه من المنبع/الأصل إلى المصب في اتجاه تطوره الطبيعي. والحقيقة أنني حاولت تتبع الخيط في مساره الطبيعي، لكنني اعترف في الوقت نفسه أن قراءة السابق في ضوء اللاحق قراءة مشروعة، ما دام الإنسان لا يستطيع ـ مهما حاول ـ أن يتجاوز تراكم الخبرة في تاريخ ثقافته، ليقرأ بداياتها قراءة بريئة تماماً من آثار تلك التراكمات.

النزاع حول الحقيقة

الامر محصور بين رب وعبد، فللرب طريق وللعبد طريق،
فالعبد طريق الرب فإليه غايته، والرب طريق العبد فإليه غايته

ابن عربي، الفتوحات المكية، 147/3

مدخل

يتصور ابن عربي في هذا النص (أعلاه) أنه يحل إشكالية الفكر الديني الإسلامي كله، بل إشكالية الفكر الديني بصفة عامة، ذلك الفكر الذي يتذبذب بين طرفين هما الله من جهة والعالم والإنسان من جهة أخرى. فأولئك الذين ركزوا على جانب العالم والإنسان ـ أي بدأوا بالطبيعة ـ جعلوا من عالم ما وراء الطبيعة عالماً موازياً، تطبق عليه ـ باستخدام آلية القياس ـ قوانين العالم الموضوعي المشاهد والمحسوس. وعند هؤلاء ـ المعتزلة والفلاسفة العقلانيين بشكل عام ـ أصبح مبدأ «قياس الغائب على الشاهد» مبدءاً أساسياً في نسقهم الفكري والفلسفي. وتم التركيز في فهم النصوص الدينية على بعد «التنزل»، أي أن حركة الوحي هي حركة توجه من جانب الله لمخاطبة الإنسان تحقيقاً لسعادته في الدنيا وفي الآخرة على السواء. هذا «التنزل» على مستوى الحركة هو «التنزيل» على مستوى النص الإلهي، وكلاهما يعني أن «الإنسان» أصل الحركة وغايتها، وهذا ما يسميه ابن عربي في النص السابق «فالعبد طريق الرب فإليه غايته». وإذا كان الإنسان في هذا التصور هو الأصل والغاية فمن الطبيعي أن يكون اتصال الرب به اتصالاً يتم وفق آليات الثقافة التي أنتجها، و «اللغة» ـ بكل ما تشتمل عليه من

قوانين في صلبها قانون «المجاز» والتغير في الدلالة ـ في مركز القلب منها.

لكن هناك من ركزوا على جانب «الله» واختاروا الطريق الآخر. وإذا كان أهل الطريق السابق قد بنوا تصورهم وفقاً لحركة العقل المعرفية الطبيعية والتلقائية، الحركة من المحسوس إلى المجرد ومن المدرك إلى المعقول، فقد بنى أهل الطريق الثاني تصورهم بناء على «الأنطولوجيا» الدينية، التي تتصور الوجود حركة دائرية تبدأ من أصل واحد ـ هو الله ـ يتخلق عنه ـ بالتجلي أو بالفيض أو بفعل الخلق من مادة قديمة أو من العدم ـ العالم والإنسان. في البدء كان العالم واحداً، حيث يعيش الإنسان في جنة الرب منعماً، لكن إبليس يغري الإنسان ـ وفقاً لخطة إلهية سابقة ـ بأن يكون إلهاً خالداً إذا أكل من الشجرة الوحيدة التي حرم الرب عليه ثمرها. وهكذا يقع الإنسان في المعصية فيناله عقاب الرب بالخروج من الجنة، والحكم عليه بالسعي في الأرض والشقاء فيها، ومكابدة الصراع ضد القوانين الطبيعية القاهرة من جهة وضد أخيه الإنسان من جهة أخرى. ووفقاً لمعطيات الوحي الإسلامي فقد تقبل الله توبة آدم، ووعده بأن يرسل له بين الحين والآخر رسلاً تكون مهمتهم هداية بني البشر لطريق العودة إلى الجنة التي خرج منها آدم بمعصيته. من هذا المنظور الانطولوجي فالطريق ـ بحسب تعبير ابن عربي: «والرب طريق العبد فإليه غايته»ـ يكون حركة من جانب الإنسان «عودة» إلى «الأصل» ـ الله ـ بالعروج بالمعنى الصوفي. وفي مثل هذا التصور لا يمتلك الإنسان شيئاً، حتى اللغة والثقافة والتراث، فهي وسائل زود الله بها الإنسان حتى يتمكن من اكتشاف طريق العودة إليه، فالله هو الذي عَلَّمَ آدم الأسماء كلها، هو الذي زوده بالعقل ومنحه القدرة على الفعل.. إلخ.

وليس من الضروري حين نتحدث ـ مع ابن عربي عن طريقين، وعن تصورين في إطار الفكر الديني الإسلامي أن نتصورهما طرفي نقيض، فلكل تصور منهما سنده المشروع من معطيات النصوص الدينية الأصلية ـ الكتاب والسنة ـ وكل منهما يمثل طرفاً من الحقيقة الدينية. لذلك لم تهدأ المحاولات والمشروعات الفكرية التي تسعى لجمع التصورين في منظومة فكرية واحدة، تصور أصحابها بدءاً

من أبي الحسن الأشعري (ت: 330 هـ) وانتهاء بابن عربي نفسه (ت: 638 هـ) أنها المنظومة التي تمثل الحقيقة الدينية في كُلِّيتها وتستوعب أطرافها. وأياً كان مردود عمليات الجمع والتوفيق، فالذي لا شك فيه أن «ازدواجية» الحقيقة الدينية في ذاتها لا يعد مسؤولاً وحده عن «افتراق» التصورات إلى حد الصراع اختلاف زاوية النظر أو «تعدد» المداخل للاقتراب من نفس الحقيقة، فهذا تفسير للماء بعد الجهد بالماء من جهة، وهو تفسير أقرب إلى التبرير من جهة أخرى. وحين يتمسك فريق من الناس بجانب من الحقيقة الدينية، ويتمسك فريق آخر بجانب آخر من نفس الحقيقة، فلا بد لتفسير هذا الخلاف من الابتعاد عن الظاهرة موضوع الخلاف والبحث عن أسبابه في حياة الناس أنفسهم وما يحكمها من قوانين تحدد حركتهم وتصوغ فكرهم. إنها الحياة الاجتماعية بكل أبعادها الاقتصادية والسياسية والفكرية هي المفسرة للخلافات الفكرية، وبالأخص للخلافات الفكرية الدينية.

وإشكالية «المجاز» في الفكر الإسلامي العربي من الإشكاليات التي لا يمكن دراستها معزولة عن سياق الخلاف العام الذي حدده ابن عربي في «الطريقين» سالفي الذكر: فالبدء من «الله» يجعل «الحقيقة» هناك، بينما يكون العالم الذي نحياه هو عالم «المجاز»، والعكس صحيح، بمعنى أن البدء من عالمنا هذا يجعله عالم «الحقيقة» بينما يكون «المجاز» سمة عالم ما وراء الطبيعة. ومعنى ذلك أن اختلافات المختلفين حول المجاز ليست مجرد خلافات لغوية أو مجرد خلافات فكرية إيديولوجية، بل هي خلافات تمتد إلى «رؤية العالم» في عمقها الحقيقي. وحين نقول «رؤية العالم» فإنما نعني اختيار جانب واحد من جانبي الحقيقة الدينية «المزدوجة» والتركيز عليه دون إهمال الجانب الآخر إهمالاً تاماً، وهو الاختيار الكاشف عن الفرق بين المسلمين الذين يصرون على الحياة «في» العالم، وبين أولئك الذين يعتبرون هذا العالم مجرد «معبر» أو «مجاز» ـ بالمعنى اللغوي الأصلي من جاز: يجوز، بمعنى: عبر ـ للعالم الآخر، عالم الحقائق الأزلية الثابتة. ومعنى ذلك أن إشكالية «المجاز» ليست إشكالية تراثية تنتسب للتاريخ فقط، ولكنها إشكالية ذات حضور مختلف المستويات في الخطاب الديني المعاصر، وذلك

بحكم «جوهريتها» في صياغة «رؤية العالم» التي يتبناها هذا الخطاب.

من هنا تتطلب الإشكالية العودة إلى دراستها مجدداً، لا للكشف عن «رؤية العالم» الضمنية في هذا الموقف أو ذاك فقط، وإنما ـ وهذا هو الأهم ـ للكشف عن الامتدادات التراثية لمواقف الخطاب الديني المعاصر. وهذا ما تحاول هذه الدراسة رصده وتتبعه من خلال رصد الجوانب المختلفة لإشكالية المجاز، لا بوصفها إشكالية لغوية بلاغية فحسب، بل بوصفها إشكالية ذات مستوى أعمق من المستوى الذي تم تناوله من خلالها حتى الآن في معظم الدراسات، بما فيها دراساتي السابقة عن الموضوع.

1 ـ المجاز: معركة الوجود الاجتماعي على أرض البلاغة

لعل جهما بن صفوان (ت: 128 هـ) يعد أول من طرح إشكالية المجاز من الزاوية التي نتناولها هنا، نعني زاوية النظر إلى العالم الذي نحيا فيه ـ العالم الطبيعي والإنساني ـ بوصفه عالم «المجاز» في مقابل عالم «الحقيقة» الإلهي الماروائي. فقد ذهب إلى القول «أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنما فَعَلَ ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله ـ سبحانه ـ إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً بذلك، كما خلق له طولاً كان به طويلاً، ولوناً كان به متلوناً»(1). في مثل هذا التصور تنتفي عن العالم الذي نعيش فيه كل صفات الفعالية والحركة، على المستويين الطبيعي والإنساني على السواء، فالله هو الفاعل لحركة الشجرة ـ نموها ـ وهو الفاعل لدوران الفلك، وهو كذلك الفاعل لحركة الشمس. هذا على المستوى الطبيعي، فإذا انتقلنا للمستوى الإنساني نجد أن فعالية الإنسان ـ كما تتمثل في

---

(1) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط 2، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1969 م)، ج 2، الجزء الأول، ص 338. وانظر أيضاً: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح)، ص 211-212.

قدرته على الفعل ـ فعالية مستعارة ممنوحة له لا دخل له فيها مثل طوله ولونه، بمعنى أنها شيء عارض مؤقت وليست خصيصة من الخصائص الجوهرية للإنسان. ولا تتمثل خطورة هذا التصور في «إهدار قوانين الطبيعة» وما يترتب على ذلك من عزل الإنسان عن إمكانية فهمها واستثمارها لصالحه فقط، فالأخطر من ذلك ما يؤدي إليه من «نفي» للإنسان ولعالمه نفياً شبه تام بحصره داخل دائرة «المجاز».

ولم يكن عبد القاهر الجرجاني (ت: 471 هـ) اللغوي البلاغي يناقش مفهوم «المجاز» بمعزل عن التصور السابق، خاصة في إصراره على التفرقة بين المجاز إذا كان من جهة اللغة، المجاز اللغوي، وبينه إذا كان من جهة العقل، المجاز العقلي. ولما كنا قد ناقشنا أسباب تفرقته تلك في دراسة سابقة، فإننا نكتفي هنا ببيان أوجه التشابه بين التصور السابق والتصور الذي ينطلق منه عبد القاهر[2]. يقول تعليقاً على الشاهد الشعري:

أشابَ الصغيرَ وأفنى الكبيرَ كرُّ الغداةِ ومرُّ العشِيِّ

«المجاز واقع في إثبات الشيب فعلاً للأيام ولكر الليالي وهو الذي أزيل عن موضعه الذي ينبغي أن يكون فيه، لأن من حق الإثبات ـ أعني إثبات الشيب فعلاً ـ ألا يكون إلا مع أسماء الله تعالى، فليس يصح وجود الشيب فعلاً لغير القديم سبحانه، وقد وجه في البيتين كما ترى إلى الأيام، والليالي، وذلك مما لا يثبت له فعل بوجه، لا الشيب ولا غير الشيب»[3]. وفي سجال طويل وشاق ـ ومرهق للقارىء ـ يشتبك عبد القاهر مع معارض لرأيه لا يرى مبرراً للفصل والتقسيم في «المجاز» إلى لغوي وعقلي، يكشف عبد القاهر عن جذر الإيديولوجية التي ينطلق منها في فهمه لطبيعة المجاز. والقارىء لكتب عبد القاهر يستطيع أن يكتشف بعد تأمل طويل أن هناك حرصاً على التفرقة في المجاز بين المجاز إذا كان في الاسم

(2) انظر: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة كتابات نقدية رقم 10، أغسطس 1991 م)، ص 123-150.

(3) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، ط 1، (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1972 م)، ج 2، الجزء الثاني، ص 244.

وبينه إذا كان في الفعل. وهو تقسيم يبدأ في تفرقته بين الاستعارة إذا كانت في الاسم وبينها إذا كانت في الفعل: «وإذا تقرر أمر الاسم في كون استعارته على هذين القسمين (= الاستعارة التحقيقية والاستعارة التخييلية) فمن حقنا أن ننظر في الفعل هل يحتمل هذا الانقسام؟ والذي يجب العمل عليه أن الفعل لا يتصور فيه أن يتناول ذات شيء كما يتصور في الاسم، ولكن شأن الفعل أن يثبت المعنى الذي اشتق منه للشيء في الزمان الذي تدل صيغته عليه، فإذا قلت: ضرب زيد، أثبت الضرب لزيد في زمان ماضٍ، وإذا كان كذلك فإذا استعير الفعل لما ليس له في الأصل فإنه يثبت له باستعارته له وصفاً هو شبيه بالمعنى الذي ذلك الفعل مشتق منه. بيان ذلك أن تقول: نطقت الحال بكذا، وأخبرتني أسارير وجهه بما في ضميره، وكلمتني عيناه بما يحوي قلبه، فتجد في الحال وصفاً هو شبيه بالنطق من الإنسان، وذلك أن الحال تدل على الأمر، ويكون فيها أمارات يعرف بها الشيء كما أن النطق كذلك. وكذلك العين فيها وصف شبيه بالكلام، وهو دلالتها بالعلامات التي تظهر فيها وفي نظرها، وخواص أوصاف يتحدد بها ما في القلوب من الإنكار والقبول... ... ... وإذا كان أمر الفعل في الاستعارة على هذه الجملة رجع بنا التحقيق إلى أن وصف الفعل بأنه مستعار حكم يرجع إلى مصدره الذي اشتق منه. فإذا قلنا في قولهم: نطقت الحال، أن نَطَقَ مستعار فالمعنى أن النطقَ مستعارٌ، وإذا كانت الاستعارة تنصرف إلى المصدر كان الكلام فيه على ما مضى (= أي إلى تقسيم الاستعارة في الاسم إلى تحقيقية وتخييلية)»[4].

والقراءة المتعجلة للنص السابق توهم أن جُلَّ هَمِّ عبد القاهر هو رد دلالة الفعل إلى دلالة المصدر وصولاً إلى التسوية بين الاستعارة في الأسماء والاستعارة في الأفعال، لكن القراءة المتأنية تكشف الرابطة بين هذا النص عن الاستعارة وبين حرص عبد القاهر على التفرقة بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي. والمتأمل للأمثلة الواردة في النص للاستعارة في الأفعال يجد أن جميعها مما يندرج تحت مفهوم

---

(4) المرجع السابق، الجزء الأول، ص 144-146.

«المجاز العقلي» الذي يقع في «الإثبات» دون المثبت حسب تحديده. وعبد القاهر يؤكد ذلك حين يجعل الاستعارة في الفعل تكون تارة من جهة الفاعل وتارة تكون من جهة المفعول، بمعنى أن علاقات الإسناد ـ الإثبات ـ هي التي تحدد استعارية الفعل: «ومما تجب مراعاته أن الفعل يكون استعارة مرة من جهة فاعله الذي رفع به ومثاله ما مضى (= في النص السابق) ويكون استعارة من جهة مفعوله، وذلك نحو قول ابن المعتز:

جُمِعَ الحَقُّ لنا في إمامٍ قَتَلَ البُخْلَ وأحيا السَّمَاحا

فقتل وأحيا: إنما صارا مستعارين بأن عُدِّيا إلى البخل والسماح، ولو قال: قتل الأعداء وأحيا الأحباب لم يكن قَتَلَ استعارة بوجه، ولم يكن أحْيا استعارةً على هذا الوجه[5].

وعلينا أن نلاحظ ـ إضافة إلى ذلك ـ أن رد «الفعل» إلى «الوصف» يكاد يكون تكراراً لما سبق أن قاله جهم بن صفوان عن خلق الله لفعل الإنسان ومنحه له كما خلق له صفاته.

ليست التفرقة بين الاستعارة في الاسم والاستعارة في الفعل إذن مجرد تفرقة تصنيفية تهدف إلى رد دلالة الفعل إلى دلالة الاسم، بل هي تفرقة تصوغ بالأساس الفارق بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي. إن الخلاف بين عبد القاهر والخصم الذي يساجله بالرد على اعتراضاته المتخيلة خلافٌ في الحقيقة حول دلالة «الفعل»، إذ يذهب الخصم إلى اقتراح التسوية بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي على أساس أن: «الفعْلَ الذي هو مصدر فَعَلَ قد وُضِعَ في اللغة للتأثير في وجود الحادث، كما أن الحياة موضوعة للصفة المعلومة، فإذا قيل: فَعَلَ الربيعُ النور جُعِل تعلُّق النور في الوجود بالربيع من طريق السبب والعادة فعلاً، كما تجعل خضرةَ الأرض وبهجتها حياةً، والعلمَ في قلبِ المؤمن نوراً وحياةً (= في قوله تعالى: ﴿أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس﴾. (الآية 122 من سورة الأنعام)، وإذا

(5) السابق، ص 146.

كان كذلك كان المجاز في أن جعل ما ليس بفعل فعلاً، وأطلق اسم الفعل على غير ما وضع له في اللغة كما جعل ما ليس بحياة حياة وأجرى اسمها عليه، فإذا كان ذلك مجازاً لغوياً فينبغي أن يكون هذا كذلك»(6).

وفي رد عبد القاهر على اقتراح الخصم تستبين لنا مسألتان أساسيتان: الأولى منهما تأكيد عبد القاهر لما سبق له قوله في باب الاستعارة من أن الاستعارة ـ أو المجاز ـ في الأفعال لا تنكشف إلا من خلال الإسناد ـ الإضافة ـ سواء من جهة الفاعل أو من جهة المفعول، أي من خلال التركيب. والمسألة الثانية أن مجاز الأفعال ـ دون مجاز الأسماء ـ هو محور الجدل والخلاف، الأمر الذي يكشف عن ارتباط القضية برمتها بقضية نفي تعلق الأفعال الموجودة في العالم بكل من الطبيعة والإنسان، وجعلها خالصة لله وحده. ومن الضروري الإشارة إلى أن عبد القاهر في رده على الخصم يكاد يتقمص شخصية المتكلم ـ نسبة إلى علم الكلام ـ ولغته، متخلياً عن شخصية اللغوي البلاغي. يقول فيما يتصل بالمسألة الأولى: «إن الذي يدفع هذه الشبهة أن تنظر إلى مدخل المجاز في المسألتين، فإذا كان يدخلهما من جانب واحد فالأمر كما ظننت وإن لم يكن كذلك استبان لك الخطأ في ظنك. والذي يبين اختلاف دخوله فيهما أنك تحصل على المجاز في مسألة الفعل بالإضافة (= الإسناد) لا بنفس الاسم (= الفعل المؤول إلى معنى المصدر كما سبق) فلو قلت أثبت النورَ فعلاً لم تقع في مجاز لأنه فعل الله تعالى، وإنما تصير إلى المجاز إذا قلت: أثبت النور فعلاً للربيع. وأما في مسألة الحياة فإنك تحصل على المجاز بإطلاق الاسم فحسب من غير إضافة، وذلك قولك: أثبت بهجة الأرض حياة أو جعلها حياة. أفلا ترى المجاز قد ظهر لك في الحياة من غير أن أضفتها إلى شيء، أي من غير أن قلت لكذا. وهكذا إذا عَبَّرت بالنفي تقول في مسألة الفعل: جعل ما ليس بفعل للربيع فعلاً له، وتقول في هذه: جعل ما ليس بحياة حياة، وتسكت، ولا تحتاج أن تقول: جعلت ما ليس بحياة للأرض حياة للأرض، بل لا معنى لهذا الكلام لأنه يقتضي أنك أضفت حياة حقيقية إلى الأرض

(6) السابق، الجزء الثاني، ص 247.

وجعلتها مثلاً تحيا بحياة غيرها وذلك بين الإحالة»[7].

ولا يقبل منا عبد القاهر أن نقول له: إن المجاز في قوله: ﴿وأحيينا به الأرض﴾ لا يتحقق إلا بتعدي الفعل إلى المفعول به «الأرض»، والدليل على ذلك أننا لو استبدلنا بالأرض كلمة أخرى، المَيِّت مثلاً، لتحولت الجملة من المجاز إلى الحقيقة. والسبب في عدم قبول عبد القاهر لمثل الكلام المبني على منطقه هو أنه مشغول بقضية نفي الأفعال عن الطبيعة والإنسان، وهذا هو محور المسألة الثانية التي يكشفها رده على خصمه المتخيل: «ومما يجب ضبطه في هذا الباب أن كل حكم يجب في العقل وجوباً حتى لا يجوز خلافه فإضافته إلى دلالة اللغة وجعلُه مشروطاً فيها محالٌ، لأن اللغة تجري مجرى العلامات والسمات ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلاً عليه وخلافه.. فمن ذهب يدعي أن في قولنا «فعل وصنع» ونحوه دلالةً من جهة اللغة على القادر فقد أساء من حيث قصد الإحسان، لأنه ـ والعياذ بالله ـ يقتضي جواز أن يكون ههنا تأثيرٌ في وجود الحادث لغير القادر حتى يحتاج إلى تضمين اللفظ الدلالة على اختصاصه بالقادر، وذلك خطأ عظيم. فالواجب أن يقال: الفعل موضوع للتأثير في وجود الحادث في اللغة والعقل قد قضى وبت الحكم بأن لاحَظَّ في هذا التأثير لغير القادر. وما يقوله أهل النظر (= المتكلمون والفلاسفة) ـ من أن من لم يَعْلَم الحادث موجوداً من جهة القادر عليه فهو لم يَعْلَمْه (= لم يعلم كونه فعلاً) ـ لا يخالف هذه الجملة، بل لا يصح حق صحته إلا مع اعتبارها. وذلك أن الفعل إذا كان موضوعاً للتأثير في وجود الحادث، وكان العقلُ قد بين بالحجج القاطعة والبراهين الساطعة استحالة أن يكون لغير القادر تأثيرٌ في وجود الحادث، وأن يقَعَ شيء مما ليس له صفةُ القادر، فمن ظنَّ الشيء واقعاً من غير القادر فهو لم يَعْلَمه فعلاً، لأنه لا يكون مستحقاً هذا الاسم حتى يكون واقعاً من غيره. ومن نسب وقوعه إلى ما لا يَصِحُّ وقوعُه منه ولا يتصور أن يكون له تأثيرٌ في الوجود وخروجه من العدم فلم يَعْلَمْه واقعاً من شيء البتة. وإذا لم يعلمه واقعاً من شيء لم يعلمه فعلاً، كما أنه من لم يعلمه كائناً بعد

(7) السابق نفسه.

أن لم يكن، لم يعلمه واقعاً ولا حادثاً فاعرفه»[8].

ويبقى الفارق بين عبد القاهر وبين جهم بن صفوان فارقاً في الدرجة لا في النوع، أو بعبارة أخرى هو الفارق بين «الجبرية» و «الأشعرية». وإذا كان الأشاعرة قد حاولوا التوفيق والتوسط بين نفي الجبرية لقدرة الإنسان نفياً كاملاً وبين إثباتها إثباتاً كاملاً من جانب المعتزلة ـ أهل العدل ـ فإن توسطهم ذاك قد جعلهم يقتربون من المعتزلة في الإقرار بأهمية المجاز، وفي توظيفه آلية جوهرية أساسية من آليات التأويل. وانحصر الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في تحديد المجالات التي توظف فيها آلية المجاز، فحيث عَمَّمها المعتزلةُ لإزالة التناقض بين النقل والعقل قصرها الأشاعرة على مجال نفي صفات التشبيه الواردة في النصوص الدينية. من هنا نفهم حرص عبد القاهر على إثبات المجاز في اللغة بشكل عام، كما نفهم هجومه المزدوج على من يطلق عليهم «المُفْرِطين» ويعني بهم المعتزلة الذين بالغوا ـ في زعم عبد القاهر ـ في استخدام آلية المجاز، وهجومه كذلك على «المُفَرِّطين» ـ بتشديد الراء ـ أي الذين ينكرون المجاز ويتمسكون بالمعاني الحرفية لآيات الصفات: «ومن قدح في المجاز وهمَ أن يصفه بغير الصدق فقد خَبطَ خَبطْاً عظيماً وتهدَّف لما لا يخفي. ولو لم يجب البحثُ عن حقيقة المجاز والعناية به حتى تُحَصَّل ضروبه وتُضْبَط أقسامُه إلا السلامة من مثل هذه المقالة، والخلاص مما نحا نَحْوَ هذه الشبهة، لكان من حق العاقل أن يتوفر عليه، ويصرف العناية إليه. فكيف وبطالب الدين حاجةٌ ماسةٌ إليه من جهات يطول عدها، وللشيطان من جانب الجهل به مداخلُ خفية يأتيهم منها فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون، ويلقيهم في الضلالة من حيث ظنوا أنهم يهتدون؟ وقد اقتسمهم البلاءُ فيه من جانبي الإفْرَاط والتَّفْريط، فمن مغرور مُغْرى بنفيه دفعة، والبراءة منه جملة، يشمئز من ذكره وينبو عن اسمه، يرى أن لزوم الظواهر فرْضٌ لازم، وضرب الخيام حولها حتمٌ واجب، وآخر (= المعتزلي) يغلو فيه ويُفْرط، فيعدل عن الظاهر والمعنى عليه، ويسوم نفسه

(8) السابق، ص 248-249.

التعمق في التأويل ولا سبب يدعو إليه»[9].

2 ـ التأويل: الوجه الآخر للمجاز

وإذ يصبح التأويل هو الوجه الآخر للمجاز، يتحول التأويل في فكر عبد القاهر البلاغي إلى مقولة تصنيفية تتحدد على أساسها الفروق الدقيقة للأنماط البلاغية. إن الفارق بين الاستعارة التحقيقية والاستعارة التخييلية ـ مثلاً ـ فارق في درجة «التأويل» المطلوبة في كل منهما للوصول إلى الدلالة والنفاذ إليها. ففي الاستعارة التحقيقية يشير الاسم المستعار إلى مدلول ثابت معلوم يتناوله تناول الصفة للموصوف، كما يقول عبد القاهر: «وذلك قولك رأيت أسداً، وأنت تعني رجلاً شجاعاً، ورنت لنا ظبية ـ وأنت تعني امرأة ـ وأبديت نوراً، وأنت تعني هدى وبياناً وحجة، وما شاكل ذلك. فالاسم في هذا كله كما تراه مُتَنَاوِلاً شيئاً معلوماً يمكن أن يُنَصَّ عليه فيقال أنه عنى بالاسم وكنى به عنه، ونقل عن مسماه الأصلي، فجعل اسماً له على سبيل الاستعارة والمبالغة في التشبيه»[10]. ومعنى ذلك أننا لا نحتاج في الاستعارة التحقيقية إلى كد الذهن والتعميق في «التأويل» وصولاً إلى الدلالة، لأنها تعتمد علاقة المشابهة المباشرة في إنتاج دلالتها.

والاستعارة التخييلية ـ على العكس من ذلك ـ لا تعتمد علاقة المشابهة المباشرة، ولا يشير الاسم المستعار فيها إلى مدلول ثابت معلوم، فهي تحتاج من المتلقي ـ من ثم ـ إلى كد الذهن وإعمال الفكر والتعمق في «التأويل». إن «اليد» في قول لبيد:

وغَـدَاة رِيـحٍ قَـدْ كَـشَـفْـتُ وقُـرَّةٍ   إذ أصبَحَتْ بِيَدِ الشَّمَالِ زِمامُـهَا

لا تشير إلى مشار إليه معلوم: «يمكن أن تُجْري اليدُ عليه، كإجرائك الأسد والسيف على الرجل في قولك: انبرى لي أسدٌ يزأر، وسَلَلْتُ سيفاً على العدو لا

---

(9) السابق، ص 261.

(10) السابق، الجزء الأول، ص 138.

يُقَلّ... لأن معك في هذا كله ذاتاً يُنصُّ عليها، وترى مكانها في النفس، إذا لم تجد ذكرها في اللفظ. وليس لك شيء من ذلك في بيت لبيد، بل ليس أكثر من أن تخيل إلى نفسك أن الشمال في تصريف الغداة على حكم طبيعتها كالمدبر المصرف لما زمامه بيده، ومقادته في كفه، وذلك لا يتعدى التخيل والوهم والتقدير في النفس»[11]. ومما يؤكد الحاجة إلى «التخيل والوهم»، وما يقترن بهما من الحاجة إلى «التأويل»، أن وجه المشابهة في الاستعارة التخييلية لا يتأتى بنفس الوضوح ودرجة البساطة التي يتأتى من خلالهما في الاستعارة التحقيقية: «وإنما يتراءى لك التشبيه بعد أن تخرق اليه ستراً، وتعمل تأملاً وفكراً، وبعد أن تغير الطريقة، وتخرج عن الحذو الأول»[12].

وخلاصة ما يريد أن ينتهي إليه عبد القاهر أن فيصل التفرقة بين نمطي الاستعاري في الاسم هو «التأويل» الذي يعد آلية لكشف دلالة النمط الثاني - التخييلية - بينما لا يحتاج النمط الأول - التحقيقية - إليها. وليس أدل على ذلك من أن عدم الوعي بهذا الفارق يؤدي إلى التمسك بظواهر النصوص التي تحتاج إلى «التأويل»، الأمر الذي يفضي إلى الضلال الديني: «واعلم أن إغفال هذا الأصل الذي عرفتك من أن الاستعارة لا تكون على هذا الوجه الثاني كما تكون على الأول مما يدعو إلى مثل هذا التعمق، وأنه نفسه قد يكون سبباً إلى أن يقع قوم في التشبيه، وذلك أنهم إذا وضعوا في أنفسهم أن كل اسم مستعار فلا بد أن يكون هناك شيء يمكن الاشارة إليه يتناوله في حال المجاز كما يتناول النور مسماه في حال الحقيقة، ثم نظروا في مخرج قوله تعالى: ولتصنع على عيني، واصنع الفلك بأعيننا، فلم يجدوا للفظة العين ما يتناوله على حد تناول النور مثلاً للهدى والبيان، ارتبكوا في الشك وحاموا حول الظاهر، وحملوا أنفسهم على لزومه، حتى يفضي بهم إلى الضلال البعيد وارتكاب ما يقدح في التوحيد، ونعوذ بالله من الخذلان»[13].

---

(11) السابق، ص 139.

(12) السابق،140.

(13) السابق، ص 143.

وتكاد مقولة «التأويل» تستوعب تصنيفات عبد القاهر للاستعارة والتشبيه، فهو في تصنيفه لأنماط الاستعارة يعتمد معيار المباشرة وعدم المباشرة في وجه الشبه، وهو المعيار الذي كشفنا عن بعده التأويلي في النصوص السابقة. يقرر عبد القاهر أن: «الاستعارة تعتمد التشبيه أبداً»[14]، لكن وجه الشبه يتفاوت قرباً وبعداً، وتتحدد قيمة الاستعارة على أساس هذا التفاوت، فكلما كان وجه الشبه قريباً كلما قلت قيمة الاستعارة، وتتزايد قيمتها كلما كان وجه الشبه بعيداً. فأدنى ضروب الاستعارة: «أن يرى معنى الكلمة المستعارة موجوداً في المستعار له من حيث عموم جنسه على الحقيقة، إلا أن لذلك الجنس خصائص ومراتب في الفضيلة والنقص، والقوة والضعف. فأنت تستعير لفظ الأفضل لما هو دونه»[15]. أما إذا كان وجه الشبه الذي تعتمد عليه الاستعارة يتجاوز الجنس الواحد إلى جنسين مختلفين فإن الاستعارة في هذه الحالة تتميز عن النمط السابق تميزاً جزئياً. لذلك يرى عبد القاهر أن هذا الضرب الثاني «يشبه.. الضرب الذي مضى وإن لم يكن إياه، وذلك أن يكون الشبه مأخوذاً من صفة هي موجودة في كل واحد من المستعار له والمستعار منه على الحقيقة، وذلك قولك: رأيت شمساً، تريد إنساناً يتهلل وجهه كالشمس، فهذا له شبه باستعارة (طار) لغير ذي الجناح (= أي النمط الأول من الاستعارة)، وذلك أن الشبه مراعي في التلألؤ وهو كما يعلم موجود في نفس الإنسان المتهلل لأن رونق الوجه الحسن في حس البصر مجانس لضوء الأجسام النيرة»[16].

ولعلنا لاحظنا أن الضربين السابقين من الاستعارة أقرب إلى الحقيقة منهما إلى المجاز، وذلك لاعتماد وجه الشبه فيهما على ما يدرك بالحس دون ما يدرك بالعقل. والمقارنة بين وسيلتي الإدراك لا بد أن تعلي من العقلي على حساب الحسي. فالعقل هو أداة التفكر والتأمل والتدبر، أو بعبارة أخرى هو أداة «التأويل». لذلك كله يضع عبد القاهر الاستعارة التي تعتمد على الصورة العقلية في بناء

(14) السابق، ص 148.

(15) السابق، نفسه.

(16) السابق، ص 157.

علاقات المشابهة تحت عنوان «الصميم الخالص من الاستعارة»، مشيراً بهذا إلى قيمة الضربين الأول والثاني وأنهما أقرب إلى العامي المبتذل. ولذلك يحرص عبد القاهر على الاهتمام بهذا الضرب الثالث وتحديد أقسامه وفروعه تحديداً دقيقاً: «واعلم أن هذا الضرب هو المنزلة التي تبلغ عندها الاستعارة غاية شرفها، ويتسع لها كيف شاءت المجال في تفننها وتصرفها. وههنا تخلص لطيفة روحانية، فلا يبصرها إلا ذوو الأذهان الصافية، والعقول النافذة، والطباع السليمة، والنفوس المستعدة لأن تعي الحكمة، وتعرف فصل الخطاب. ولها ههنا أساليب كثيرة، ومسالك دقيقة مختلفة. والقول الذي يجري مجرى القانون والقسمة يغمض فيها، إلا أن ما يجب أن تعلم في معنى التقسيم لها أنها على أصول: أحدها: أن يؤخذ الشبه من الأشياء المشاهدة والمدركة بالحواس على الجملة للمعاني العقلية. وثانيها: أن يؤخذ الشبه من الأشياء المحسوسة لمثلها إلا أن الشبه مع ذلك عقلي. وثالثها: أن يؤخذ الشبه من المعقول للمعقول»(17).

ورغم أن عبد القاهر يعتمد في تقسيمه السالف للاستعارة على تقسيمه لعلاقات المشابهة، فإنه يعود ليكرر نفس التقسيم تقريباً في حديثه عن أنماط التشبيه. والفارق بين التقسيمين أنه في الاستعارة يعتمد على ثنائية الحسي/العقلي، بينما يستخدم في تقسيم أنماط التشبيه مقولة «التأويل»، التي سبق أن استخدمها معياراً للتفرقة بين الاستعارة التحقيقية والاستعارة التخييلية. ولما كانت ثنائية الحسي/العقلي تحيل بطريقة غير مباشرة لمعيار «التأويل»، فمعنى ذلك أن مقولة «التأويل» ـ التي هي الوجه الآخر لمقولة «المجاز» ـ قد أصبحت مقولة تصنيفية تساهم في بناء العلم، علم البلاغة. يجري تقسيم التشبيه على النحو التالي: «اعلم أن الشيئين إذا شبه أحدهما بالآخر كان ذلك على ضربين: أن يكون من جهة أمر لا يحتاج فيه إلى تأول، والآخر أن يكون الشبه محصلاً بضرب من التأول»(18). ونلاحظ أن عبد القاهر يدرج في الضرب الأول علاقات المشابهة الحسية كلها، في الصورة والشكل

(17) السابق، ص 190.

(18) السابق، ص 192-193.

أو اللون أو الهيئة، أو ما جمع بين صفتين أو أكثر من الصفات الحسية المشتركة بين المشبه والمشبه به، ويضيف إلى هذا الضرب: «التشبيه من جهة الغريزة والطباع: كتشبيه الرجل بالأسد في الشجاعة، وبالذئب في المكر. والأخلاق كلها تدخل في الغريزة نحو السخاء والكرم واللؤم. وكذلك تشبيه الرجل بالرجل في الشدة والقوة وما يتصل بها»[19]. وهذا النمط الأول من أنماط التشبيه يستوعب الضربين الأول والثاني من ضروب الاستعارة، الأمر الذي يؤكد أن أساس التصنيف واحد عند عبد القاهر رغم اختلاف الألفاظ. وإذا كان عبد القاهر في الحديث عن الاستعارة يقسمها إلى حسي وعقلي فإن حديثه عن التشبيه يقسمه إلى ما لا يحتاج إلى التأويل وما يحتاج إليه. هكذا يقرر عبد القاهر أن وجه الشبه في هذا الضرب الأول: «بين لا يجري فيه التأول، ولا يفتقر إليه في تحصيله. وأي تأول يجري في مشابهة الخد للوردة في الحمرة، وأنت تراها هنا كما تراها هناك وكذلك تعلم الشجاعة في الأسد كما تعلمها في الرجل»[20].

وكما يستدعي الضرب الأول من التشبيه ضروب الاستعارة العامية التي تقترب من الحقيقة، يستدعي الضرب الثاني ـ الذي يحتاج إلى تأول ـ الضرب الثالث من الاستعارة والتي اعتبرها عبد القاهر «الصميم الخالص من الاستعارة». وكما انقسم ذلك الضرب من الاستعارة إلى ثلاثة أقسام ينقسم التشبيه الذي يحتاج للتأول أيضاً إلى ثلاثة أقسام بحسب درجات التأول: «فمنه ما يقرب مأخذه، ويسهل الوصول إليه، ويعطي المقادة طوعاً، حتى أنه يكاد يداخل الضرب الأول الذي ليس من التأويل في شيء... ومنه ما يحتاج إلى قدر من التأمل، ومنه ما يدق ويغمض، حتى يحتاج في استخراجه إلى فضل روية ولطف فكرة»[21]. وإذا كان صحيحاً أن مثل هذا التقسيم لأنماط التشبيه يعد توطئة للتفرقة بين التشبيه والتمثيل ـ وهي التفرقة التي يصوغها عبد القاهر صياغتها النهائية في تاريخ البلاغة العربية ـ فإن هذا لا يتعارض

(19) السابق، ص 193.

(20) السابق، ص 194.

(21) السابق، ص 202.

مع ما ندعيه هنا من أن معيار التصنيف هو مقولة «التأويل». يؤكد ذلك أن حركة عبد القاهر العقلية للتفرقة بين التشبيه والتمثيل تدفعه لما يبدو تصنيفاً آخر للتشبيه يعد أساساً للتصنيف التأويلي «اعلم أن الذي أوجب أن يكون في التشبيه هذا الانقسام: أن الاشتراك في الصفة (= بين المشبه والمشبه به) يقع مرة في نفسها وحقيقتها وجنسها، ومرة في حكم لها ومقتضى»[22]. لكن السبيل الوحيد لاكتشاف علاقة المشابهة إذا كانت في حكم الصفة ومقتضاها ـ لا فيها نفسها ـ هو «التأويل». فإذا شبه اللفظ بالعسل في الحلاوة ـ مثلاً ـ فالتشبيه ليس من جهة الحلاوة نفسها وجنسها، ولكن من مقتضى لها: «وصفة تتجدد في النفس بسببها، وأن القصد أن يخبر بأن السامع يجد عند وقوع هذا اللفظ في سمعه حالة في نفسه شبيهة بالحالة التي يجدها الذائق للحلاوة من العسل... وليس ههنا عبارة أخص بهذا البيان من التأول، لأن حقيقة قولنا: تأولت الشيء، أنك تطالب ما يؤول إليه من الحقيقة، أو الموضع الذي يؤول إليه من العقل»[23].

ورغم كل ما يمكن أن يقال عن إنجازات عبد القاهر في مجال الفكر البلاغي ـ ولا جدال في صحته ـ فإن التشابه بينه وبين منطلق جهم بن صفوان ـ من منطلق هذه الدراسة ـ أمر ملحوظ؛ ملحوظ أولاً في محاولته الدائبة لرد دلالة «الفعل» إلى دلالة «الوصف»، وملحوظ ـ ثانياً ـ في تفرقته بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي، بهدف نفي إسناد الأفعال لغير الله. والأهم من ذلك أنه ملحوظ في اعتماده مقولة «التأويل» ـ الوجه الآخر لمقولة «المجاز» ـ أداة تصنيفية للأنماط البلاغية ولتفريعاتها الدقيقة. وقد ترتب على ذلك أن ارتبط المجاز بالوهم والتخييل والتقدير، في حين تحددت وظيفة التأويل في رده ـ المجاز ـ إلى الحقيقة والمعقول. هذا التردد بين «الحسي» و «المعقول»، والإعلاء من شأن الأخير على حساب الأول ينتهي في التحليل الأخير إلى جعل «المجاز» سمة للعالم الحسي المشهود في حين تكون «الحقيقة» سمة عالم المعقولات، عالم ما وراء الطبيعة. لكن هذه الصياغة المضمرة

(22) السابق، ص 206-207.

(23) السابق، ص 207.

في فكر عبد القاهر الأشعري وجدت تعبيرها الجلي الصريح عند أشعري آخر هو الإمام أبو حامد الغزالي (ت: 505 هـ)، الذي صاغها صياغتها النهائية التي يمتح منها الخطاب الديني الوسيط والحديث والمعاصر إلا استثناءات قليلة، وضعيفة التأثير.

3 ـ العراك حول اللغة: من يمتلكها؟

تعودنا أن نمر على هذا العراك مرور الكرام، مكتفين من نتائجه بالقول إن معظم الفرقاء قد اتفقوا على أن «المواضعة» والاصطلاح أساس الدلالة في اللغة، ومعتبرين خلافهم حول «أصل» المواضعة شأناً لا يعنينا من منظور علم اللغة الحديث. والحقيقة أن هذا الشأن مما يعني دراستنا هذه لارتباطه بمسألة من يقود عربة المجاز وإلى أين يوجهها: هل توجه لتأكيد فعالية الإنسان؟ أم توجه لنفي فعاليته لحساب الفعالية الإلهية المطلقة؟ وبالعودة إلى الإشكالية التي يحاول ابن عربي حلها في النص الذي صدرنا به دراستنا هذه يكون السؤال: هل اللغة بكل ما تمثله من نشاط وفعالية معرفية وفكرية وثقافية إبداع إنساني يحدد القوانين التي على أساسها يتنزل الرب إلى العبد؟ أم أنها هبة إلهية ضمن الهبات الإلهية العديدة التي وهبها الرب للإنسان لكي يعود إلى فردوسه الذي طرد منه؟ وإذا كان المنظور الديني البسيط والساذج لا يجد تعارضاً بين الطريقين، فإن الصياغات الإيديولوجية تصر على تعميق التعارض بين القدرة الإلهية والقدرة الإنسانية، بحيث لا يتم التسليم بالأولى إلا بنفي الثانية نفياً تاماً ومطلقاً.

اللغة ليست مجرد أداة للتعبير عن المعرفة، بل هي في الأساس أداة التعرف الوحيدة على العالم والذات، وهي من ثم أهم أدوات الإنسان في امتلاك هذا العالم والتعامل معه. فإذا لم تكن اللغة ملكاً للإنسان ومحصلة لإبداعه الاجتماعي، فلا مجال لأي حديث عن إدراكه للعالم أو عن فهمه له، إذ يتحول الإنسان ذاته إلى مجرد «ظرف» تلقى إليه المعرفة من مصدر خارجي فيحتويها. ترى هل هناك علاقة بين هذا المفهوم الذي صاغته جماعات فكرية تمثل بالضرورة قوى اجتماعية ذات

مصالح محددة وبين الدلالة اللغوية الأصلية لكلمة «عقل» في اللغة العربية؟ إن الدلالة تعني «الإمساك»، ومنه «عقل الدابة»، أي تقييدها حتى لا تهرب، وهي الدلالة التي اعتمد عليها كل من يشككون في قدرة «العقل» على إنتاج المعرفة، فقالوا إنه سمي كذلك لأنه «يمسك» المعرفة التي تأتيه من الخارج[24].

العراك إذن حول أصل الدلالة اللغوية ومصدرها عراك ممتد في نتائجه إلى الآن، هذا بالإضافة إلى أن هذا العراك يعد بمثابة الأصل في معركة المجاز، فالقائلون بمجازية الوجود الطبيعي والإنساني يميلون في الغالب إلى جعل اللغة من الهبات الإلهية التي وهبت للإنسان، يستوي في ذلك «الظاهرية» الذين ينكرون وجود المجاز في اللغة إنكاراً تاماً، والأشاعرة الذين يقرون بوجوده مع التحفظ في مجالات تطبيقه في النصوص الدينية. أما القائلون بحقيقة الوجود الطبيعي والإنساني فيميلون ـ في الغالب كذلك ـ إلى الإقرار بأن اللغة نتاج بشري خالص، وهم الذين يجعلون «المجاز» من سمات عالم ما وراء الطبيعة، قياساً على العالم الطبيعي والإنساني الذي يمثل عندهم عالم «الحقيقة». والذي يهمنا من هذا العراك النتائج التي ينتهي إليها عند أولئك الذين يتمسكون بمقولة «التوقيف»، أي بأن الله هو واضع اللغة ومحدد دلالتها. صحيح أن هؤلاء لا ينكرون قدرة الإنسان على إبداع لغة من اللغات، لكن إبداع هذه اللغة مشروط بوجود المواضعة الإلهية الأصلية. ولا شك أنهم كانوا مضطرين إلى مثل هذا الاعتراف، وإلا أصبح واقع تعدد اللغات واختلافها أمراً واقعاً على خلاف الإرادة الإلهية. لكن الارتباط المعروف بين مشكلة أصل الدلالة اللغوية ومشكلة الخلاف حول قدم القرآن وحدوثه ـ وهي قضية ناقشناها في دراسة سابقة[25] ـ يجعل من اللغة العربية حالة خاصة هي التي تمثل المواضعة الإلهية تحديداً.

---

(24) انظر: محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، (بيروت: دار صادر، د.ت.)، الجزء الأول، ص 125-126-213، 214-288؛ والجزء الثاني، ص 628. وانظر له أيضاً: التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ضمن: إنشاء الدوائر، تحقيق: نيبرج، (ليدن: بريل، 1339 هـ)، ص 157.

(25) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ط 1 (بيروت: دار التنوير، 1982 م)، ص 70-82.

ولعل من أهم نتائج القول بالتوقيف ـ ضداً للاصطلاح الاجتماعي ـ أن العلاقة بين الدال والمدلول لا يمكن أن تكون «اعتباطية»، وإلا أدى ذلك إلى وصف أحد الأفعال الإلهية وصفاً يتعارض مع الحكومة الإلهية المفترضة في كل الأفعال. ولعل القول الذي ينسب إلى عباد بن سليمان أن الألفاظ تدل على المعاني بذاتها ـ وهو القول الذي لم يكتب له الشيوع والإنتشار ـ أن يكتسب في سياقنا هذا دلالة خاصة[26]. ولقد تم تفنيد هذا القول اعتماداً على تعدد اللغات واختلافها، و «دليل فساده أن اللفظ لو دل بالذات لفهم كل واحد منهم كل اللغات، لعدم اختلاف الدلالات الذاتية»[27]. ولأن عباد بن سليمان يكاد ينفرد بهذا الرأي فمن الطبيعي أن ينفرد كذلك بإنكار جواز أن يقلب الله أوضاع اللغة، فلا يجوز عليه أن يغير الأسماء عما استقرت عليه فلا يسمي العالم جاهلاً والجاهل عالماً، يقول عباد أن هذا لا يجوز على وجه من الوجوه[28]. لكن هذا الرأي الخاص بذاتية العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة ـ والذي لم يكتب له الشيوع بصياغته النظرية تلك ـ قد امتد بطريقة غير مباشرة في بنية الفكر الديني، وإن انتهى إلى نتائج مغايرة لتلك التي إليها مؤسسة الأول.

الخلاف الشهير بين المعتزلة وخصومهم حول الأسماء والصفات الإلهية: هل هي الله أم هي غيره، يعد ثاني النتائج التي أدى إليها القول بالتوقيف، وهو ـ من جهة أخرى ـ يعد نتيجة مباشرة للقول بذاتية العلاقة بين الدال والمدلول. إن الربط التلازمي الذاتي بين الأسماء والمسميات ينتهي إلى إعطاء الأسماء/الألفاظ نوعاً من الوجود الموضوعي، بحيث تتحول اللغة إلى أنطولوجيا بدلاً من أن يقتصر دورها على الدلالة. في مثل هذا التصور لا بد أن يكون لكل لفظ من ألفاظ اللغة ـ ناهيك بألفاظ القرآن، كلام الله الأزلي ـ مشار إليه متعين مستقل، وهذا هو الأساس الذي

(26) عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، وحمد أحمد جاد المولى، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، د.ت.)، الجزء الأول، ص 6.

(27) المرجع السابق، ص 16.

(28) مقالات الإسلاميين، الجزء الأول، ص 273.

دفع إلى القول بوجود صفات مستقلة لله زائدة على ذاته سبحانه. وكان من الطبيعي أن ينكر المعتزلة ـ أصحاب القول بالاصطلاح الاجتماعي في المواضعة اللغوية ـ هذه التعددية، ويتمسكون بأن الأسماء والصفات مجرد أقوال، فقالوا فيما يروي عنهم الأشعري: «الأسماء والصفات هي الأقوال، وهي قولنا: الله عالم، الله قادر، وما أشبه ذلك»[29]. أما من يطلق عليهم الأشعري اسم «أصحاب الحديث» فقد ذهبوا إلى أن أسماءه هي هو[30]، فوحدوا بين الاسم والمسمى. ولا شك أن هؤلاء هم من يهاجمهم الطبري في مفتتح تفسيره للقرآن، وفي سياق تفسيره للبسملة بشكل خاص[31]. وقد ذهب عبد الله بن كلاب، المؤسس الفعلي لنهج التفكير الأشعري إلى أن «صفات الله سبحانه هي أسماؤه»[32]، فتابع أصحاب الحديث ـ أهل النقل ـ في حين ذهب بعض أصحابه، وهم الأشاعرة إلى «أن أسماء الباري لا هي الباري ولا هي غيره»، وذهب البعض الآخر إلى أن «أسماء الباري لا يقال هي الباري، ولا يقال هي غيره، وامتنعوا من أن يقولوا: لا هي الباري ولا غيره»[33].

ومن الواضح أن موقف الأشاعرة من مشكلة المجاز وتأويل آيات الصفات دون آيات «العدل» ـ المتصلة بإثبات أفعال الإنسان له، أو نفيها عنه ـ وهو الموقف «الوسطي بين المفرطين والمفرّطين ـ بتشديد الراء ـ يعد امتداداً طبيعياً لموقف ابن كلاّب من مشكلة العلاقة بين الاسم والمسمى. وإذا كان أهل الحديث ـ النقليين ـ قد ربطوا بين الاسم والمسمى ووحدوا بينهما، فإن أتباعهم من «الظاهرية» قد أنكروا وجود المجاز، لا في القرآن وحده، بل في اللغة كلها. وكيف يمكن تصور وجود المجاز ـ وهو انتقال في الدلالة ـ إذا كانت العلاقة بين الدال والمدلول علاقة ذاتية لا يمكن فصمها؟! وهل يمكن تصور أن تكون العلاقة على غير هذا الوجه في اللغة

---

(29) المرجع السابق، ص 253.

(30) السابق، ص 252.

(31) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (بيروت: دار الفكر، 1984 م)، الجزء الأول، ص 52.

(32) مقالات الإسلاميين، الجزء الأول، ص 252.

(33) السابق نفسه.

الإلهية؟! وعلى هؤلاء يرد عبد القاهر قائلاً: «وأقل ما ينبغي أن تعرفه الطائفة الأولى ـ وهم المنكرون للمجاز ـ أن التنزيل: كما لم يقلب اللغة في أوضاعها المفردة عن أصولها، ولم يخرج الألفاظ عن دلالتها، وأنّ شيئاً من ذلك إن زِيْد إليه ـ ما لم يكن قَبْلَ الشرع يَدُلُّ عليه ـ أو ضُمِّن ما لم يتضَّمنه أُتْبِع بِبَيَانٍ من عند النبي ﷺ، وذلك كبيانه للصلاة والحج والزكاة والصوم، كذلك لم يَقْضِ بتبديل عادات أهلها ولم يَنْقُلهم عن أساليبهم وطرقهم، ولم يمنعهم ما يتعارفونه من التشبيه والتمثيل والحذف والاتساع»[34].

لكن وسطية الأشاعرة لم يكن لها أن تصمد طويلاً على وسطيتها، فمقولة «الكسب» توسطاً بين الجبرية والاعتزال تنتهي في التحليل الأخير إلى الانحياز للجبرية وتكريسها، خاصة حين يتحرك الواقع الاجتماعي/الاقتصادي نحو مزيد من القهر لحرية الإنسان ومحاصرة جسده وروحه. وإذا كان للوسطية ـ أي وسطية فكرية ـ أن تواصل الحياة مبقية على وسطيتها، فإن حياتها مشروطة بمناخ من الحرية الاجتماعية والسياسية والفكرية، مناخ يسمح بممارسة الصراع الفكري الحر. لكنها بحكم تلفيقيتها تنحاز إلى الطرف الذي يتحرك الواقع في اتجاهه، وذلك لأن تلفيقيتها ليست تلفيقاً على مستوى الفكر فقط، لكنها تتجاوز التلفيقية إلى التبريرية بحكم بنيتها التلفقية ذاتها. وإذا كان عبد القاهر ظل بمنأى عن هذا التورط، فما ذلك إلا لأنه انشغل بِهَمِّ «العلم» أكثر من انشغاله بالإيديولوجيا[35]. هذا إلى جانب أن عبد القاهر لم يتورط فيما تورط فيه غيره من الارتباط المباشر بحبال السلطة السياسية، وهو الارتباط الذي يُرَشح المفكر لأن يحطب دائماً في حبل السلطة، مبرراً توجهاتها، ومدافعاً عن مصالحها التي تتوحد بمصالحه. كان هذا شأن أبي حامد الغزالي، الذي مهد السبيل بنفيه للإنسان داخل دائرة المجاز لابن عربي (ت: 638 هـ) لينفي العالم كله وجوداً بحبسه داخل دائرة الوجود الإلهي المطلق.

---

(34) أسرار البلاغة، الجزء الثاني، ص 263.

(35) انظر: طارق النعمان، «قضية اللفظ والمعنى عند عبد القاهر الجرجاني»، رسالة ماجستير، مخطوط، جامعة القاهرة، كلية الآداب، 1990-1991، ص 5-38.

4 ـ حضيض المجاز ويفاع الحقيقة

تعرضنا في دراسات سابقة لطبيعة المشروع الفكري الذي طرحه الإمام الغزالي بما يغنينا عن إعادته هنا[36]. والذي يهمنا هنا من اهذا المشروع الفكري الكيفية التي صاغه بها من خلال عملية «تحريك دلالي» للألفاظ تنتهي بنقل «الحقيقة» إلى عالم الملكوت ـ ما وراء عالمنا الحسي المشهود ـ في حين يظل عالمنا الذي نحياه رهين سجن «المجاز». من هنا ترتبط الحقيقة بالعلو والارتفاع ـ اليفاع ـ في حين يظل المجاز أسير عالم السفل والانحطاط/الحضيض. وكما تتوازى ثنائية الحقيقة/المجاز وثنائية عالم الملك/عالم الشهادة يتوازى مع هذه الأخيرة العديد من الثنائيات الأخرى أهمها: المعنى/اللفظ، المثل/ الممثول، الباطن/ الظاهر، وكلها تشي أن ثنائية الحقيقة/ المجاز قد تجاوزت في دلالتها حدود عالم «التعبير اللغوي» وصارت بمثابة مفاهيم انطولوجية وإبستمولوجية في وقت واحد. ومن الطبيعي في مثل هذا التصور أن تكون «الحقيقة» ـ بالمعنى الفلسفي ـ خارج إطار عالمنا الذي نعيش فيه، وأن يصبح تجاوزُ هذا العالم وإهمَالُه شرطاً جوهرياً للوصول إلى الحقيقة ومعاينتها.

ولأن مشروع الإمام الغزالي ـ لأسباب معقدة لا سبيل لتناولها هنا ـ صار هو المشروع السائد والمهيمن في تاريخ الفكر الديني، حتى توحد إلى حد التطابق بالإسلام في الوعي الديني الوسيط والحديث والمعاصر، فقد انسرب تصور «انحطاط» المجاز مقابلاً لارتفاع شأن الحقيقة إلى مجال تأويل النصوص الدينية. وإذا كان عبد القاهر يكتفي في رده على المعتزلة المفرطين في التأويلات المجازية بالقول بأن تأويلاتهم تحول اللغة ـ والقرآن من ثم ـ إلى ألغاز وأحاج، فإن ابن المنير (أحمد بن محمد) الإسكندري المالكي يتعقب الزمخشري في تفسيره للقرآن، نافياً كل تأويلاته المجازية، متهماً إياه بالنزول من «يفاع الحقيقة» إلى «حضيض المجاز». يقول عبد القاهر في رده على المعتزلة: «وكذلك كان من حق الطائفة

---

(36) نصر حامد أبو زيد، «نظرية التأويل عند الغزالي»، (باللغة الإنجليزية)، مجلة جامعة أوساكا للدراسات الأجنبية، العدد 72، (1987 م).

الأخرى (= يعني المعتزلة) أن تعلم أنه عز وجل لم يرض لنظم كتابه الذي سماه هدى وشفاء، ونوراً وضياء، وحياة تحيا بها القلوب، وروحاً تنشرح عنه الصدور، ما هو عند القوم الذين خوطبوا به خلاف البيان، وفي حد الإغلاق والبعد عن التبيان، وأنه تعالى لم يكن ليعجز بكتابه من طريق الإلباس والتعمية، كما يتعاطاه الملغز من الشعراء، والمحاجي من الناس، كيف وقد وصف بأنه: عربي مبين؟ هذا وليس التعسف الذي يرتكبه بعض من يجهل التأويل من جنس ما يقصده أصحاب الألغاز والأحاجي، بل هو شيء يخرج عن كل طريق وبيان كل مذهب (= الإشارة هنا إلى تأويلات الصوفية في الغالب)، وإنما هو سوء نظر منهم ووضع للشيء في غير موضعه وإخلال وخروج عن القانون وتوهم أن المعنى إذا دار في نفوسهم وعقل من تفسيرهم فقد فهم من لفظ المفسَّر (بفتح السين)، وحتى كأن الألفاظ تنقلب عن سجيتها، وتزول عن موضوعها، فتحمل ما ليس من شأنها أن تحتمله، وتؤدي ما لا يوجب حكمها أن تؤديه»[37].

لكن ابن المنير يكاد يكرر الغزالي تكراراً حرفياً حتى في الحالات التي لا يشير فيها إلى «المجاز» إشارة مباشرة. ففي تفسير الزمخشري للآية رقم 7 من سورة البقرة: ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم، وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم﴾، من الطبيعي أن يلجأ للتأويل المجازي في إيقاع «الختم» على القلوب والأسماء، من جهة، وفي إسناد فعل «الختم» واقعاً من الله من جهة أخرى. ولأن إسناد الفعل إلى الله هو الجانب الأكثر أهمية في تأويل الزمخشري للآية، لأن هذا الإسناد إذا فهم فهماً حرفياً يتناقض مع مبدأ «العدل» عند المعتزلة، فإن الزمخشري يلجأ إلى الاستشهاد ببعض الآيات التي تعتبر محكمات في دلالتها على العدل من منظور المعتزلة. يقول: «وقد نص (= الله) على تنزيه ذاته (= عن ظلم الإنسان بجبره على الأفعال) بقوله: ﴿وما أنا بظلام للعبيد. وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون. إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾، ونظائر ذلك مما نطق به التنزيل»[38]. ويرى

---

(37) أسرار البلاغة، الجزء الثاني، ص 264.

(38) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ط 3، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1966 م)، الجزء الأول، ص 155.

ابن المنير أن الزمخشري في تأويله لإسناد الختم لله بأنه إسناد على سبيل «المجاز» لا «الحقيقة» قد: «نزل من منصة النص إلى حضيض تأويله ابتغاء الفتنة.. فإن الختم فيها (الآية) مسند إلى الله تعالى نصاً»[39]. إن استخدام كل من الزمخشري وابن المنير لمصطلح «النص» ـ وهو العبارة التي لا تحتمل التأويل لوضوح دلالتها كما حللنا في دراسة سابقة[40] ـ يقترب بدلالته إلى حد لافت من مصطلح «الحقيقة». ومما يؤكد هذا الاستنتاج أن الخلاف بينهما يدور في جانب منه في دائرة الاختلاف حول تحديد «المحكم» ـ وهو الواضح الجلي من منظور كل فرقة ـ «والمتشابه» ـ وهو الغامض الذي لا سبيل لأخذه على دلالته الظاهرة ـ وهو الاختلاف الذي يتأسس عليه اختلافهم في التأويل. ولما كان قد سبق لنا الكشف في الفقرة الثانية عن الترابط التلازمي بين «التأويل»، و «المجاز»، بحيث صارا وجهين لعملة واحدة، فإن تعبير ابن المنير بنزول الزمخشري من منصة النص إلى حضيض التأويل هو تكرار لعبارة الغزالي بضرورة الإرتفاع من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة.

هكذا نرى أن الفارق بين هجوم عبد القاهر على المؤولة وبين هجوم ابن المنير ليس مجرد فارق في الدرجة، بل هو فارق في النوع أساساً، فلا يقل هجوم عبد القاهر في الدرجة عن هجوم ابن المنير شيئاً. وهذا الفارق في النوع يرتد الجانب الأكبر منه ـ بلا شك ـ إلى سيطرة نهج المشروع الفكري للغزالي، وهو المشروع الذي ينتهي في التحليل الأخير إلى نفي الإنسان عن طريق سجنه وسجن عالمه داخل دائرة المجاز، أي غير الحقيقي. إننا نكاد نسمع أصداء أقوال ابن عربي ـ الذي أتى بعد الغزالي بقرن من الزمان ونسب إليه وحده القول بوحدة الوجود ـ في كثير من أقوال الغزالي، التي نكتفي منها بقوله: «فالموجود الحق هو الله تعالى، كما أن النور الحق هو الله تعالى، ومن هنا ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع

(39) «الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال»، على هامش الكشاف، الجزء الأول، ص 156.

(40) نصر حامد أبو زيد، «مفهوم النص: الدلالة اللغوية»، مجلة إبداع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، السنة التاسعة، العدد الرابع، (1991) م: 99-106.

الحقيقة، واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله تعالى»[41].

في مثل هذا التصور تكتسب مفاهيم «الحقيقة» و «المجاز» أبعاداً أنطولوجية وأخرى إبستمولوجية. يتجلى البعد الأنطولوجي في انتساب «الحقيقة» إلى عالم الملكوت والأرواح، عالم النور والمثل المفارقة، في حين يكون «المجاز» من نصيب عالمنا، عالم الحس والشهادة، عالم الأجساد والظلمة. وتعتمد العلاقة بين العالمين (أو المفهومين) على التعارض المطلق الذي لا سبيل إلى حله أو إلى تجاوزه إلا بآليات «المعراج» الصوفي. وعلى خلاف التصور البلاغي لعلاقة المجاز بالحقيقة ـ علاقة العرض الحسن والتجميل ـ نجد العلاقة في تصور الغزالي هي علاقة الإخفاء والتغطية، بل والتعمية، فالمجاز بمثابة «القشر» والحقيقة بمثابة «اللباب»، المجاز بمثابة «الصدف»، والحقيقة بمثابة «الدر» المستكن فيها. ولا سبيل للوصول إلى الحقيقة إلا بإزالة القشر والصدف وصولاً إلى اللباب والدر، وذلك بالانتقال من هذا العالم الحسي، عالم الظلمة والقشر، إلى عالم الملكوت، عالم النور واللباب. والغزالي يصوغ العلاقة بين العالمين ـ علاقة التعارض ـ من خلال هذه المفردات اللغوية، إذ يمثل عالم الملكوت بمفردات الصف الأيمن، يقابلها في الصف الأيسر مفردات عالم الحس والشهادة:

اللباب	القشر
الروح	الصورة
النور	الظلمة
العلو	السفل
الشخص	الظل

(41)مشكاة الأنوار، تحقيق: أبو العلا عفيفي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1966 م)، ص 55. وانظر أيضاً للغزالي، جواهر القرآن، ط 5، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983 م)، ص 11.

المثمر الثمرة

السبب المسبب

الأصل المحاكاة[42]

ومن الطبيعي بعد ذلك أن يحدث تحول شبيه لمفهوم «التأويل» ـ الوجه الآخر لمفهوم المجاز ـ فلا يعود آلية لفهم النصوص الدينية، ولا يصبح مجرد مقولة تصنيفية في علم البلاغة، بل يصبح أداة معرفية لحل إشكالية الوجود الملتبس المعَمَّى. وإذا كانت حقيقة هذا الوجود لا تنكشف بالنسبة للإنسان العادي إلا بالموت الفيزيقي ـ مفارقة الروح للجسد وانتقالها إلى عالم الحقائق ـ فإن «الخاصة» من أهل الطريق الصوفي ـ أهل الحقيقة ـ قادرون على الاتصال بعالم الحقائق، وذلك عن طريق أداة تنتمي إلى هذا العالم، هي القلب. والمعرفة تلك لا تأتي إذن من الخارج، بل تنبع من داخل القلب عن طريق التصفية والتطهير بحيث يتحول القلب إلى مرآة تنتقش فيها الحقائق الموجودة في «اللوح المحفوظ»[43]. وحين يقارن الغزالي بين المعرفة العقلية المكتسبة وبين المعرفة الوهبية المكسوبة بالقلب يلجأ في كثير من الأحيان إلى استخدام لغة التمثيل والمجاز، ويعتمد في هذا المسلك على أن للقلب عجائب لا تصل إليها الأفهام إلا بطريق ضرب المثال: «فإن التصريح بعجائبه وأسراره الداخلة في جملة عالم الملكوت مما يكل عن دركه أكثر الأفهام»[44]. في أحد هذه التمثيلات يقرن المعرفة العقلية المكتسبة بماء المطر بكل ما يتعلق به من أدران وأوساخ، في حين يقرن المعرفة القلبية بالماء الجوفي النابع من البئر بعد تعميقه ومداومة تنظيفه وتطهيره[45]. وفي مثال آخر يقرن بين المعرفة العقلية والمحاكاة والتقليد، وبين المعرفة القلبية وانطباع الصورة في المرآة الصقيلة الموازية للأصل: «حكي أن أهل الصين وأهل الروم تباهوا بين يدي بعض

(42) المرجع السابق، ص 50-51.

(43) انظر: إحياء علوم الدين، (القاهرة: دار الشعب، د.ت.)، ص 1374. وانظر كذلك: جواهر القرآن، ص 31.

(44) المرجع السابق، ص 1343.

(45) السابق، ص 1373-1374.

الملوك بحسن صناعة النقش والصُّور، فاستقر رأي الملك على أن يسلم إليهم صورة (في الأصل: صفة) لينقش أهل الصين منها جانباً وأهل الروم جانباً، ويرخي بينهما حجاب يمنع اطلاع كل فريق على الآخر. ففعل ذلك، فجمع أهل الروم من الأصباغ الغريبة ما لا ينحصر، ودخل أهل الصين من غير صبغ، وأقبلوا يجلون جانبهم ويصقلونه. فلما فرغ أهل الروم، ادعى، أهل الصين أنهم فرغوا أيضاً، فعجب الملك من قولهم، وأنهم كيف فرغوا من النقش من غير صبغ. فقيل: وكيف فرغتم من غير صبغ؟ فقالوا: ما عليكم، ارفعوا الحجاب، فرفعوا، وإذا بجانبهم يتلألأ منه عجائب الصنائع الرومية مع زيادة إشراق وبريق، إذ كان قد صار كالمرآة المجلوة لكثرة التصقيل فازداد حسن جانبهم بمزيد التصقيل(46).

ولا نريد هنا أن نناقش الغزالي في طبيعة التمثيلات التي يستخدمها للإقناع، ولا أن نكشف القناع عن درجة التشويش والاضطراب التي تسببها للفكرة التي تمثلها، فذلك جزء من فهمه لطبيعة المجاز والتمثيل على أية حال. لكن التمثيلات تكشف من جانب آخر طبيعة اختيار المفكر، أي تكشف عن انحيازه، فالمقارنة بين أهل الروم وأهل الصين هي في الحقيقة مقارنة بين نسقين معرفيين، يعكسان رؤيتين للعالم مختلفتين. وتمثيلات الغزالي ـ وهي كثيرة وشائعة في كتاباته كلها ـ تحتاج من هذه الزاوية إلى دراسة خاصة ليس هنا مجالها. وإذا كان التعارض بين معرفة العقل ومعرفة القلب أحد تجليات التعارض بين المجاز والحقيقة، فإن كلا التعارضين مظهر لتعارض العالمين: عالم الملكوت وعالم الشهادة. وثم تعارضات أخرى نكتفي بالإشارة إليها مثل التعارض بين الدنيا والآخرة، والتعارض بين الخاصة والعامة، وبين التأويل والتفسير... إلخ.

حين تتحول مفاهيم الحقيقة والمجاز إلى مفاهيم أنطولوجية، ويتحول مفهوم التأويل إلى مفهوم إبستمولوجي، تتحدد مهمة التأويل في نفي المجاز واستبعاده وصولاً إلى الحقيقة. وحين يكون التأويل قدرة خاصة لا يقدر عليها إلا القليلون ـ

---

(46) السابق، ص 1376، وانظر أيضاً: جواهر القرآن، ص 12-14.

أهل الحقائق ـ فلا مجال أمام الأكثرين إلا الحياة في «وهم» المجاز، أي في عالم «الخيال» والصور الزائفة. وإذا كانت الحياة بالنسبة لأهل الحقيقة حلماً يدركون ضرورة العبور من صوره الظاهرية المدركة إلى معانيها الباطنية المستكنة فيها، فإن الحياة بالنسبة للأكثرية من أهل الظاهر خدعة كبرى، لأنهم يعيشونها بوصفها حقيقة، وليست إلا مجازاً ووهماً. ويصبح السؤال عن اللغة وعن دلالتها في مثل هذا النسق المعرفي الصارم سؤالاً لا معنى له، فثنائية الظاهر والباطن ـ التي تختصر كل الثنائيات والتعارضات ـ تتجلى في اللغة تجليها في كل مستويات الوجود. قد لا نجد للغزالي طرحاً واضحاً لثنائية الظاهر والباطن في الدلالة اللغوية، لكن نهجه التأويلي في التعامل مع الدلالة اللغوية هو الذي مهد الطريق دون شك أمام ابن عربي لكي يصوغ نظريته المزدوجة لطبيعة اللغة ودلالتها. ونهج الغزالي في التأويل نفاذاً من المجاز إلى الحقيقة، أو من الصور إلى المعاني، إنما هو نهج «التحريك الدلالي»، وهو النهج الذي نتناوله في الفقرة التالية والأخيرة في بحثنا هذا.

5 ـ التحريك الدلالي: تحريك للدلالة اللغوية من «هنا» إلى «هناك»

العلاقة بين الدال والمدلول في لغتنا المتداولة علاقة مجازية، لأن عالمنا هذا ليس عالم المعاني. وإذا كانت المعاني تنتمي إلى هناك ـ عالم الملكوت ـ فمن الطبيعي بأن تكون دلالتها ـ اللغة ـ على المعاني الماثلة في ذلك العالم هي الدلالة الحقيقية. وبعبارة أخرى لا تدل اللغة على عالمنا هذا ولا تشير إليه إلا بطريقة غير مباشرة، والذين يفهمون دلالتها بوصفها دلالة على هذا العالم لا يفهمون في الواقع إلا الدلالة الظاهرة، ولا يتجاوزون إطار القشر الظاهري للمعنى. ويبدو الغزالي للعين غير الفاحصة كما لو كان يقع غير عامد في أسر التمثيلات التي يكثر من استخدامها في خطابه كما سبقت الإشارة. لكن القراءة المدققة تكشف لصاحبها أن شبكة التمثيلات تلك ليست مجرد أدوات تعبيرية تشير إلى مدلولات وراءها، بل المقصود معناها الحرفي. فحين يتحدث الغزالي مثلاً عن العلوم المتضمنة في علم القرآن، ويستخدم مفردات مثل: «الكبريت الأحمر» إشارة إلى العلوم التمعلقة بمعرفة الله فإنه

لا يقصد أن يكون هذا الاستخدام استخداماً مجازياً، بل يقصد المعنى الحرفي، ويعتبره دلالة حقيقية على المعنى المقصود. وحين يقارن دلالة عبارة «الكبريت الأحمر» في عالم الشهادة وبين دلالتها في عالم الملكوت ينتهي إلى أن دلالتها على معرفة الله هي الدلالة الحقيقية، أو الأولى أن تكون حقيقية. وهو يستخدم كلمة «الأولى» بشكل متكرر ـ كما سنرى ـ الأمر الذي يجعل دلالة اللغة تدل بالأصالة على مفردات عالم الملكوت ومكوناته: «إن الكبريت الأحمر عند الخلق في عالم الشهادة عبارة عن الكيمياء التي يتوصل بها إلى قلب الأعيان من الصفات الخسيسة إلى الصفات النفيسة، حتى ينقلب به الحجر ياقوتاً والنحاس ذهباً إبريزاً، ليتوصل به إلى اللذات في الدنيا مكدَّرةً مُنَغَّصةً في الحال، مُنْصَرِمةً على قرب الاستقبال. أفترى أن ما يقلب جواهر القلب من رزالة البهيمة وضلالة الجهل إلى صفاء الملائكة وروحانيتها ليترقى من أسفل سافلين إلى أعلى عليين، وينال به القرب من رب العالمين والنظر إلى وجهه الكريم أبداً دائماً سرمداً، هل هو أولى باسم الكبريت الأحمر أم لا؟ فلهذا سميناه (= علم معرفة الله) الكبريت الأحمر. فتأمل وراجع نفسك وانصف لتعلم أن هذا الاسم بهذا المعنى أحق عليه وأصدق، ثم أنفس النفائس التي تستفاد من الكيمياء اليواقيت وأعلاها الياقوت الأحمر، فلذلك سميناه معرفة الذات»[47].

وعلينا أن نلاحظ أن المقارنة بين دلالة العبارة في عالم الحس والشهادة وبين دلالتها في عالم الملكوت تستدعي المقارنة بين اللذات الدنيوية المتحققة بالأحجار الكريمة الناتجة بتأثير «الكبريت الأحمر» وبين اللذات الأخروية الناتجة عن معرفة الله، أي أنها تستدعي كثيراً من المقارنات التي سبق أن أثبتناها في الفقرة السابقة. والغزالي حين يحدد دلالة «الكبريت الأحمر» في «الكيمياء التي يتوصل بها إلى قلب الأعيان من الصفات الخسيسة إلى الصفات الذميمة» يتصور أنه يحدد بذلك روح المعنى، وهي الدلالة التي تشير إلى عالم الملكوت، دلالة تحويل حالة القلب من الحيوانية إلى الملائكية. أما صورة المعنى، والتي هي الدلالة في عالم الحس

(47)جواهر القرآن، ص 34.

والشهادة، فهي قلب الأحجار الخسيسة إلى أحجار نفيسة. هذه التفرقة بين «روح» المعنى و «صورته» تمثل ثنائية أخرى من الثنائيات العديدة التي يقوم عليها النسق الفكري للأشاعرة عامة وللغزالي بوجه خاص. وعلى أساس من هذه الثنائية تشير اللغة كلها إلى عالم الملكوت بدلالتها «الروحية» وتشير إلى عالم الحس والشهادة بصورة دلالتها فقط، وعلى هذا الأساس أيضاً لا نحتاج لتأويل آيات الصفات لأن روح المعنى والدلالة يشير إلى الله وإلى صفاته إشارة حرفية، في حين تكون صورة المعنى هي التي تشير إلى الصفات الإنسانية: «فانظروا إلى قوله ﷺ (قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن)، فإن روح الإصبع القدرة على سرعة التقليب وإنما قلب المؤمن بين لَمَّة الملك وبين لمة الشيطان هذا يغويه وهذا يهديه. والله تعالى بهما يقلب قلوب العباد كما تقلب الأشياء أنت بين إصبعيك، فانظر كيف شارك نسبة الملكين المسخرين إلى الله تعالى إصبعيك في روح إصبعية وخالفها في الصورة؟.. ومتى عرفت معنى الإصبع أمكنك الترقي إلى القلم واليد واليمين والوجه والصورة، وأخذت جميعها معنى روحانياً لا جسمانياً فتعلم أن روح القلم وحقيقته التي لا بد من تحقيقها إذا ذكرت حد القلم هو الذي يكتب به، فإن كان في الوجود شيء يتسطر بواسطاته نقش العلوم في ألواح القلب فأخلق به أن يكون هذا القلم، فإن الله تعالى علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم. وهذا القلم روحاني إذا وُجِدت فيه روحُ القلم وحقيقته، ولم يُعْوِزْه إلا صورت، وكون القلم من خشب أو قصب ليس من حقيقة القلم، ولذلك لا يوجد في حده الحقيقي، ولكل شيء حد وحقيقة هي روحه. فإذا اهتديت إلى الأرواح صرت روحانياً، وفتحت لك أبواب الملكوت وأُهِّلْت لمرافقة الملأ الأعلى»[48].

هذه المقارنة بين «الروح» و «الصورة» على مستوى المعنى والدلالة تجعل الأصل - الروح والحقيقة - هناك في عالم الملكوت، بينما تكون المحاكاة - الصورة والمجاز - هنا في هذا العالم. ومعنى ذلك أن المبدأ الذي رسخه المعتزلة على المستوى الأنطولوجي، وكذلك على المستوى الإبستمولوجي وما يستتبعه من

(48) المرجع السابق، ص 29-30.

مستوى الدلالة اللغوية ـ مبدأ قياس الغائب على الشاهد ـ ينقلب هنا على جميع المستويات فيصبح قياساً للشاهد على الغائب. هذه نتيجة أولى، والثانية أن الطريق المختار من الطريقين اللذين أشار إليهما ابن عربي في شاهدنا الافتتاحي هو الطريق الثاني، طريق العبد إلى الرب. أليس هذا العالم هو عالم الخيالات والصور التي تُشَوِّش على الإنسان معرفة الحقيقة، ويزيف الوقوف عندها وحدها وعيه؟ وللنفاذ من عالم الخيالات والصور هذا لا بد من «التأويل» الذي لا يقدر عليه إلا المتحققون الذين تركوا الدنيا وراء ظهورهم، فتحرروا من سجن الأوهام والخيالات. وهكذا لم يعد التخييل أداة للتعبير اللغوي تعتمد على «المجاز» أداة لغوية أساسية، بل صار تشويشاً للحقيقة وإخفاءً لها اختباراً للإنسان وابتلاء. ويكاد الغزالي في هذا النسق الفكري يذكرنا بأسطورة الكهف عند أفلاطون، فالإنسان مكبل بالقيود التي تشده إلى عالم الخيال والصور، ويحتاج إلى قوة خارجية تنزع عنه تلك الأغلال ليستطيع أن يستدير إلى عالم الحقائق الأصلي.

لكن السؤال الذي يفرض نفسه علينا من منظور هذه الدراسة: كيف يستطيع الغزالي أن يقلب دلالة اللغة هكذا رأساً على عقب؟ ولعلنا لاحظنا في النصوص السابقة التي استشهدنا بها كيف يحاول الغزالي جاهداً أن «يحرك» دلالة الألفاظ في اتجاه ما يعتبره «جوهراً» للمدلول، فالكبريت الأحمر ليس هو الحجر فقط ـ حجر الفلاسفة ـ بل هو العملية الكيميائية ذاتها، وليس الإصبع هو ذلك العضو المعروف من اليد الإنسانية بل هو عملية «التقليب»، وكذلك ليس القلم هو الأداة التي تستخدم في الكتاب بل هو عملية الكتابة ذاتها. ومن السهل أن ندرك أن عملية «التحريك الدلالي» تلك تعتمد أساساً على عملية أخرى، يمكن أن نطلق عليها اسم «المخادعة الدلالية». وإذا كنا نحتاج إلى بعض الجهد لاكتشاف ذلك التحريك المعتمد على الإبهام والمخادعة في كل كتب الغزالي، فإننا لا نحتاج لأي جهد لاكتشاف ذلك التحريك المعتمد على الإيهام والمخادعة في كل كتب الغزالي، فإننا لا نحتاج لأي جهد لاكتشاف ذلك في كتابه مشكاة الأنوار. والكتاب محاولة لتأويل آية قرآنية من «سورة النور» هي قوله تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض، مثل

نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس، والله بكل شيء عليم﴾ (الآية 35).

وقد أجمع المفسرون على اختلاف اتجاهاتهم أن عبارة «الله نور السموات والأرض» عبارة مجازية، لأن النور هو الهداية والظلمة هي الضلال، والمقصود بالسموات والأرض من فيهما، فمعنى العبارة: الله هادي من في السموات والأرض[49]. ولم يكد الإمام القشيري في تفسيره المسمى «لطائف الإشارات» يتجاوز إجماع المفسرين حتى في اعتبار أن الصورة التمثيلية التالية للعبارة السابقة تمثيل لنور المؤمن، النور الموهوب من الله سبحانه وتعالى[50]. لكن الغزالي يرى أن عبارة ﴿الله نور السموات والأرض﴾ عبارة حقيقية لا مجاز فيها، ولذلك يبدأ الفصل الأول من كتابه المشار إليه ـ مشكاة الأنوار ـ في «بيان أن النور الحق هو الله تعالى، وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له»[51]. ولكنه لكي يصل إلى إثبات ذلك يقوم بتحريك دلالة كلمة «النور» على عدة خطوات مستنداً إلى ما سبق أن أشرنا إليه باسم «المخادعة الدلالية». وأولى المخادعات قوله: «وعلى الجملة فالنور عبارة عما يُبْصَرُ بنفسه ويُبْصَرُ به غيره كالشمس. هذا حده وحقيقته بالوضع الأول (= يعني عند العوام)»[52]. وهذا التحديد الدلالي يعتمد على مخادعة دلالية تحصر النور في الأجسام المضيئة، ولا تكتفي بدلالة اللفظ على الشعاع ـ أو الأشعة ـ المنبعثة عنها. ثم يحرك الدلالة حركة أخرى ليجعلها من حظ «الروح الباصرة» في عين المبصر للنور، استناداً إلى أن سر النور و «روحه» هو «الظهور للإدراك». ولما

---

(49) انظر على سبيل المثال، الطبري، جامع البيان، الجزء الثاني عشر، ص 135، والزمخشري: الكشاف، الجزء الثالث، ص 67.

(50) أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم بسيوني، ط 2 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981 م)، الجزء الثاني، ص 611.

(51) مشكاة الأنوار، ص 42.

(52) السابق نفسه.

كان الإدراك موقوفاً على وجود النور المدرك ووجود العين المدركة: «وليس شيء من الأنوار ظاهراً في حق العميان ولا مُظْهِراً، فقد تساوي الروحُ الباصرةُ والنورُ الظاهر في كونه ركناً لا بد منه للإدراك. ثم ترجح في أن الروح الباصرة هي المدركة وبها الإدراك، وأما النور فليس بمدرك ولا به الإدراك، بل عنده الإدراك. فكان اسمُ النور بالنور الباصر أحقُّ منه بالنور المبصر... فقد عرفت بهذا أن الروح الباصرة سمي نوراً، وأنه لمَ سمي نوراً، وأنه لم كان بهذا الاسم أولى. وهذا هو الوضع الثاني وهو وضع الخواص»[53].

ويعتمد تحريك الدلالة في النص السابق ـ التحريك من مستوى الوضع الأول عند العامة إلى مستوى الوضع الثاني عند الخاصة ـ على آليتين متناقضتين: الأولى هي آلية «التوسيع الدلالي» وذلك حين تتسع دلالة النور لتصبح الظهور للإدراك، وذلك رغم أن النور يمثل واحداً فقط من شروط تحقق الإدراك. والآلية الثانية هي آلية «التضييق الدلالي»، وهي الآلية التي يتم عبرها نقل الدلالة إلى المستوى الثاني، إذ يعود الغزالي ليجعل الروح الباصرة هي «الأساس» في عملية الإدراك، ويقلل من قيمة تأثير النور في العملية، فالنور ـ وفقاً لتعبيره ـ ليس بمدرك «ولا به الإدراك، بل عنده الإدراك». والغزالي يشير بهذا الفارق بين أن يكون الإدراك «بالنور» وبين أن يكون «عنده» إلى أن «النور» ليس علة في حدوث الإدراك، بل هو مجرد شرط لحدوثه. والفارق بين العلة والشرط عند الغزالي أن العلة ترتبط بالمعلول وجوداً وعدماً، في حين أن الشرط ليس كذلك، وهي تفرقة تسمح للغزالي بإزالة علاقات العلية والسببية في قوانين الطبيعة وفي الفعل الإنساني ـ بحصرها داخل دائرة الشرط ـ وذلك للاحتفاظ للإرادة الإلهية بالتدخل الدائم في شؤون العالم[54] وإذ ينحصر دور النور في كونه مجرد شرط لحدوث الإدراك، تصبح الروح الباصرة هي «الأولى»، أو «الأحق» باسم النور من النور. ومن المهم هنا أن نلاحظ أن مسلك الغزالي هذا ـ التحريك الدلالي باستخدام آليتي التوسيع والتضييق ـ يمثل نهجاً ثابتاً في الخطاب

---

(53) السابق، ص 42-43.

(54) انظر: تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ط 4 (القاهرة: دار المعارف، 1968 م)، ص 139.

الديني المعاصر خاصة، وهو نهج أشرنا إلى بعض مظاهره في دراسة سابقة[55].

وتتواصل عملية التحريك الدلالي خطوة خطوة للوصول إلى المعنى «الحقيقي» من منظور الغزالي، فالمقارنة بين إدراك الروح الباصرة وبين الإدراك العقلي ينتهي في تحليل الغزالي إلى وسم الإدراك البصري بكل سمات النقص والقصور. وهكذا يصبح «العقل أولى باسم النور من العين. بل بينهما من التفاوت ما يصح معه أن يقال إنه أولى، بل الحق أنه المستحق للاسم دونه»[56]. لكن العقل الذي يتحدث عنه الغزالي هنا ليس العقل الاستدلالي الذي يكتسب المعرفة عبر حركته المعرفية انتقالاً من المحسوس إلى المعقول، ومن الواضح إلى الغامض، اعتماداً على فعاليته الخاصة. إنه ليس العقل الاعتزالي القادر على الوصول إلى معرفة الله ومعرفة صفاته، والقادر كذلك على الاهتداء لكثير من الحقائق التي يأتي الوحي مصدقاً لها. العقل الذي يتحدث عنه الغزالي هو العقل «القابل» للمعرفة تأتيه من الخارج، إنه «القلب» الذي أفرد له في موسوعته الكبرى إحياء علوم الدين باباً باسم «عجائب القلب»، سبق لنا أن استشهدنا ببعض ما جاء فيه. هذا العقل/القلب يحتاج إلى نور يشرق عليه بالحكمة حتى يصير مبصراً، وهذا النور ـ ولاحظ التحريك خطوة أخرى ـ هو «الأولى» باسم النور من العقل: «فعند إشراق نور الحكمة يصير العقل مُبْصِراً بالفعل بعد أن كان مُبْصراً بالقوة. وأعظمُ الحكمة كلامُ الله تعالى، ومن جملة كلامه القرآنُ خاصة، فتكون منزلة آيات القرآن عند عين العقل منزلة نور الشمس عند العين الظاهرة إذ به يتم الإبصار. فبالحري أن يمسي القرآن نوراً كما يسمي الشمس نوراً، فمثال القرآن نور الشمس ومثال العقل نور العين. وبهذا نفهم معنى قوله: ﴿فآمنوا بالله ورسوله والنور الذي أنزلنا﴾ (سورة التغابن، آية 8) وقوله: ﴿قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً﴾ (سورة النساء، آية 174)»[57].

---

(55) انظر: نصر حامد أبو زيد، «النصوص الدينية بين التاريخ والواقع»، مجلة قضايا وشهادات، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، العدد الثاني، (1990 م).

(56)مشكاة الأنوار، ص 48.

(57) السابق، ص 49.

ولعلنا لاحظنا أن الغزالي لا يحرك الدلالة فقط في اتجاه عالم الملكوت، بل يجعل من هذا العالم كما سبقت لنا الإشارة «عالم المثل»، ويجعل من عالمنا عالم «المحاكاة»، فنور الشمس مجرد «مثال» لنور القرآن، ونور العين مجرد مثال لنور العقل. وكما تحركت الدلالة في مستوى الوضع الأول ـ مستوى الدلالة عند العوام ـ من الأثر إلى المصدر، من الشعاع إلى الشمس مثلاً، تتحرك الدلالة هنا في مستوى الوضع الثاني ـ مستوى الدلالة عند الخاصة ـ من القرآن/ النور إلى النبي المصدر المباشر لهذا النور. يقول الغزالي تحت عنوان «دقيقة ترجع إلى حقيقة النور»: «إن كان ما يُبْصِر نفْسَه وغيرَه أولى باسم النور، فإن كان من جملة ما يُبْصَرُ به غَيْرُه أيضاً مع أنه يُبْصرُ نَفْسَه وغيره، فهو أولى باسم النور من الذي لا يؤثر في غيره أصلاً، بل بالحري أن يسمى سراجاً منيراً لفيضان أنواره على غيره. وهذه الخاصية توجد للروح القدسي النبوي إذ تفيض بواسطته أنواع المعارف على الخلائق. وبهذا نفهم معنى تسمية الله محمداً عليه السلام سراجاً منيراً. والأنبياء كلهم سرج. وكذلك العلماء لكن التفاوت بينهم لا يحصى»[58].

لكن إذا كان محمد والأنبياء كلهم مصادر غير مباشرة، فإن المصدر المباشر الذي يستمد منه الأنبياء نورهم هو «الأولى» و «الأحق» باسم النور من الأنبياء: «إذا كان اللائق بالذي يستفاد منه نور الإبصار أن يسمى سراجاً منيراً، فالذي يقتبس منه السراج في نفسه جدير بأن يكنى عنه بالنار. وهذه السرج الأرضية إنما تقتبس في أصلها من أنوار علوية. فالروح القدس النبوي يكاد زيته يضيء ولو لم تمسسه نار. ولكن إنما يصير نوراً على نور إذا مسته النار. وبالحري أن يكون مقتبس الأوراح الأرضية هي الروح الإلهية العلوية التي وصفها علي وابن عباس رضي الله عنها فقالا: إن لله ملكاً له سبعون ألف وجه، في كل وجه سبعون ألف لسان يسبح الله بجميعها، وهو الذي قوبل بالملائكة كلهم فقيل يوم القيامة: ﴿يوم يقوم الروح والملائكة صفاً﴾ (سورة النبأ، آية 38)، فهي إذا اعتبرت من حيث يقتبس منها

(58) السابق، ص 51-52.

السرج الأرضية لم يكن لها مثال إلا النار»[59].

هذا الملك الذي تمثله النار في عالمنا الأرضي هو الأحق والأولى باسم النور من الأنبياء لأنهم يستمدون نورهم منه، وهو الذي يعيرهم النور. لكن هذا الملك يستعير نوره بدوره من «حضرة الربوبية التي هي منبع الأنوار كلها»[60]. وهذا هو النور الأول الذي لا نور فوقه، وهو المستحق لاسم النور على الحقيقة، وكل ما سواه مما سبق لا يطلق عليه اسم النور إلا مجازاً: «بل أقول ولا أبالي إن اسم النور على غير النور الأول مجاز محض: إذ كل ما سواه إذا اعتبر ذاته فهو في ذاته من حيث ذاته لا نور له، بل نورانيته مستعارة من غيره ولا قوام لنورانيته المستعارة بنفسها، بل بغيرها. ونسبة المستعار إلى المستعير مجاز محض.. فإذن النور الحق هو الذي بيده الخلق والأمر، ومنه الإنارة أولاً والإدامة ثانياً. فلا شركة لأحد معه في حقيقة هذا الاسم ولا في استحقاقه إلا من حيث يسميه به ويتفضل عليه بتسميته تفضل المالك على عبده إذا أعطاه مالا ثم سماه مالكاً. وإذا انكشف للعبد الحقيقة علم أنه وماله لمالكه على التفرد لا شريك له فيه أصلاً»[61].

هكذا يتداخل المجاز والاستعارة، وتصبح الأسماء كلها لله بالأصالة، وهو الذي يمنحها للبشر على سبيل الإعارة. ومعنى ذلك أن اللغة لا تنتمي من حيث الدلالة لهذا العالم الذي نعيش فيه، وإن كانت تنتمي إليه من حيث هي أصوات ومخارج حروف. تنتمي دلالة اللغة ـ لبابها الحقيقي ـ إلى عالم الملكوت وتدل عليه. في إطار هذا التصور تتحرك دلالة كلمة «النور» حركة أخيرة لتدل على محض الوجود في مقابل ظلمة «العدم»، وهكذا يسقط العالم والإنسان في ظلمة العدم، أو الوجود المجازي المستعار، ليخلص الوجود الحقيقي، والنور المحض، لله وحده: «مهما عرفت أن النور يرجع إلى الظهور والإظهار ومراتبه، فاعلم أنه لا ظلمة أشد من كتم العدم: لأن المظلم سمي مظلماً لأنه ليس للإبصار إليه وصول، إذ ليس يصير

(59) السابق، ص 52.
(60) السابق، ص 53.
(61) السابق، ص 54.

موجوداً للبصير (= الأعمى) مع أنه موجود في نفسه. فالذي ليس موجوداً لا لغيره ولا لنفسه كيف لا يستحق أن يكون هو الغاية في الظلمة؟ وفي مقابلته الوجود فهو النور: فإن الشيء ما لم يظهر في ذاته لا يظهر في غيره. والوجود ينقسم إلى ما للشيء من ذاته وإلى ماله من غيره. وما له الوجود من غيره فوجوده مستعار لا قوام له بنفسه، بل إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض. وإنما هو موجود من حيث نسبته إلى غيره، وذلك ليس بوجود حقيقي.. فالموجود الحق هو الله تعالى، كما أن النور الحق هو الله تعالى... من هنا ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة، واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله تعالى»[62].

هكذا انتهى الغزالي من تأويلاته المعتمدة على «التحريك الدلالي» لألفاظ اللغة ـ والذي يستند بدوره على آلية المخادعة الدلالية بالتوسيع والتضيق ـ لا إلى نفي الإنسان فقط، بل إلى نفي العالم كله في منطقة الظل والظلمة. وإذا كان مفهوم «وحدة الوجود» يبدو خافتاً عند الغزالي ـ رغم وضوحه ـ فلا شك أنه قد وضع لابن عربي الأساس الفلسفي الذي أقام عليه بناءه الفكري. وليست وحدة الوجود فقط هي التي أفادها ابن عربي من الغزالي، فقد اكتشفنا من خلال تحليلنا السابق بذور كثيرة من الأفكار والمفاهيم الخاصة باللغة والدلالة. من هنا يجب علينا أن نبرّىء ابن عربي من تهمة التناقض ـ سعياً للتقية ـ التي سبق أن اتهمناه بها لأنه يتمسك بالعقائد الأشعرية جنباً إلى جنب عقيدة وحدة الوجود[63]. علينا في الوقت نفسه أن ننفي عن الغزالي الاتهام بالتناقض لجمعه بين النسقين الأشعري والصوفي في نظامه الفكري، فالحقيقة أن النسقين غير متعارضين. إن إنكار علاقات العلّية بين الظواهر الطبيعية وحبسها داخل دائرة العلاقات الشرطية من شأنه أن يؤدي إلى الغاء فعالية القوانين الطبيعية إلغاءً تاماً. وإذا أضيف إلى ذلك نفي فعالية الإنسان وسلبه قدراته فالنتيجة الطبيعية لذلك كله إلغاء الوجود الظاهري لحساب وجود

(62) السابق، ص 55.

(63) انظرْ: الفتوحات المكية، الجزء الأول، ص 38.

باطني هو «الأولى» بأن يكون الوجود الحق، ويدخل الوجود الظاهر المُدْرَك دائرة «المجاز». وتكتسب اللغة في هذا السياق ازدواجاً دلالياً يُؤصِّله الغزالي ويترك لابن عربي مهمة صياغته بشكل متكامل ونهائي. وإذ تنكشف هذه العلاقة الوثيقة بين الغزالي وابن عربي ـ أو لنقل بين النسق الفكري الأشعري ونسق منظومة وحدة الوجود ـ يتبين لنا شكلية تقسيم «التصوف» إلى: تصوف سني مقبول ومشروع يمثله الغزالي وتصوف فلسفي مرفوض ومدان ـ إلى حد التكفير ـ وهو التقسيم الذي تمت صياغته في عصور التأخر والانحطاط، ثم أخذه المستشرقون مأخذ التسليم وأشاعه دون فحص أو اختبار دارسو التصوف رغم اختلاف اتجاهاتهم وتعَدُّد مناهجهم.

خاتمة

أليس من حقنا بعد ذلك كله أن نتحدث عن «مركبة المجاز» وعن إمكانية قيادتها في واحد من طرفي الحقيقة الدينية المزدوجة، أي في واحد من الطريقين اللذين أشار إليهما ابن عربي في نصنا الافتتاحي؟ لقد حاول المعتزلة والفلاسفة العقليون أن يقودوها في اتجاه تثبيت حقيقة العالم والإنسان، لكن الذين حاولوا قيادتها في الاتجاه الآخر كتبت لهم الغلبة لأسباب تاريخية بالمعنى السوسيولوجي للتاريخ. وليس لهذه الغلبة علاقة بالسلامة الفكرية الاعتقادية كما يحاول الأتباع المعاصرون أتباع الأشاعرة عامة ـ والغزالي خاصة ـ أن يؤكدوا، فللطريقين سندهما الاعتقادي في الطبيعة المزدوجة للحقيقة الدينية كما سبقت الإشارة. وإذا كان ابن عربي قد حاول جاهداً في مشروعه الفكري أن يجمع الطريقين ويستوعب الحقيقة الدينية كلها، فإنه اضطر أن يحتفظ بالازدواجية على جميع المستويات، خاصة على مستوى الدلالة اللغوية التي تعنينا هنا. وما يزال الخطاب الديني المعاصر يتعثر في محاولاته لتجاوز الازدواجية الدينية تلك، وهي ازدواجية تبدو أصيلة وجوهرية في بنية العقل الديني بشكل عام، أي أنها ليست صفة خاصة بالعقل الديني الإسلامي. ومن الصعب أن نتوقع إمكانية أن يفلح الخطاب الديني في تجاوز تلك الإزدواجية. وفيما

يتعلق بقضية «المجاز» نرى الخطاب الديني السائد والميهمن إعلامياً ـ سواء في أجهزة الإعلام الرسمية كالإذاعة والتلفزيون، أو في المساجد ومنابر الخطاب الديني في المؤسسات التعليمية ـ ينفي عن عالم ما وراء الطبيعة «المجاز» نفياً تاماً وكاملاً. وإنما يتم هذا النفي لحساب ترسيخ «الأسطورة» لا على مستوى المعتقد الديني فقط، بل على مستوى الوعي الاجتماعي كذلك.

إن الإيمان بحرفية الدلالات التي وردت في النصوص الدينية عن الله، خاصة ما ورد عن العرش والكرسي والملائكة الذين يحملونه، وما ورد كذلك عن الحياة الأخروية كالصراط والحوض وعذاب القبر وناكر ونكير، ناهيك بما ورد عن المسيخ الدجال والمعركة النهائية الفاصلة بين الكفر والإيمان، لا يمارس تأثيره على مستوى العقيدة وحدها. الأخطر من ذلك تأثير هذا الفهم الحرفي على بنية الوعي الاجتماعي والسياسي، وهو تأثير واضح وملموس في جميع مستويات واقعنا العربي الإسلامي. تتعدد أشكال النظم السياسية في عالمنا بين الملكي والجمهوري، نظام الحزب الواحد والتعددية الحزبية، نظم مدنية وأخرى عسكرية، لكنها تتفق جميعاً في طابعها الديكتاتوري التسلطي القاهر. في عالمنا يتوحد شخص الحاكم بالوطن ويستوعبه داخله، بحيث يضحي نقد الحاكم خيانة للوطن، ويصبح الخلاف معه مروقاً على الدين وهرطقة وإلحاداً. هذا على المستوى السياسي المباشر، أما على مستوى الفكر والثقافة فالمأساة لا تقل فداحة، فالخطاب العربي في مجمله يتعامل مع المجاز بوصفه حقيقة، ويستبدل الكلمات بالأفعال، فيغرق في الخطابية الإنشائية، على حين يغرق العقل في مثالية مفرطة متعالية، تنتفي معها إمكانيات فهم الواقع وتحليله، ناهيك بالتغيير والتطوير.

إن ربط «مركبة» اللغة والمجاز بقاطرة الدين والعقيدة هو المسؤول دون شك ـ كما اتضح من دراستنا تلك ـ عن حالة الارتباك والتشوش في فهم الظاهرة. لكن علينا أن نقرر أيضاً أن تلك المسؤولية مجرد مسؤولية جزئية، وإنما تقع المسؤولية الكلية على عاتق ربط مركبة الحياة كلها ـ بكل مستوياتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والثقافية والفكرية والأخلاقية ـ بعجلة الدين والعقيدة. ومن

الضروري الإشارة إلى أن هذا الربط ليس جزءاً من العقيدة ذاتها، بل هو ربط حدث في لحظة تاريخية محددة من جانب قوى اجتماعية بعينها في معركة الصراع الاجتماعي والفكري في تاريخنا. لقد كانت الأجيال الأولى من المسلمين تدرك أن مجال الوحي والعقيدة مستقل عن مجال الخبرة والفعالية الإنسانية والطبيعية، ولم يتداخل المجالان إلا في سياق الصراع الذي أصلّ الإمام الشافعي من خلاله «هيمنة» مجال الدين والعقيدة على مجالات الحياة كلها. وكان هذا التأصيل بمثابة المهاد الذي أقام عليه الأشاعرة نسقهم الفكري، بكل التداعيات التي تمت مناقشتها هنا[64]. وإذا لم يكن الارتباط المشار إليه جزءاً من بنية العقيدة، فليست الدعوة إلى فك ذلك الارتباط، بما نتج عنه من «هيمنة» النصوص الدينية، خروجاً عن الدين أو مروقاً من العقيدة، فللدين مجالات فعالية لا يستطيع أن ينكرها أحد. ومما لا يستطيع أحد أن ينكره أن مجال الدراسات اللغوية والأدبية تقع خارج مجال تلك الفعالية. إننا نفهم ما وقع فيه القدماء ونفسره، ولكن من الخطر الفادح أن نكرره.

(64) انظر: نصر حامد أبو زيد، «الأيديولوجية الوسطية التلفيقية في فكر الشافعي»، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت، العدد الثامن، (1990 م).

العالم بوصفه علامة

يعد هذا البحث ـ من جانب منه ـ استكمالاً لبحث سابق عن «علم العلامات في التراث: دراسة استكشافية[1]، وإن كان يعد من جانب آخر مغامرة في حقل الدراسات القرآنية من منظور علم السميوطيقا. كان البحث الأول محاولة لقراءة التراث العربي الإسلامي في جوانبه اللغوية والبلاغية والكلامية اللاهوتية والصوفية الروحانية من منظور علم السميوطيقا الذي يدمج النظام اللغوي داخل علم أوسع هو علم العلاقات. وقد أفضى ذلك البحث إلى نتائج هامة كشفت عن وجود وعي نظري في التراث العربي الإسلامي يستوعب اللغة داخل نظام أوسع هو نظام الدلالة. هذا على مستوى اللغويين وعلماء البلاغة من المتكلمين، ولكن المتصوفة استوعبوا اللغة من خلال منظور أشمل وأعمق هو منظور «الكلام الإلهي» في تجلياته المختلفة، أي على مستوى الوجود وعلى مستوى النص. وكان من الطبيعي أن يستطيعوا شرح الوجود ومستوياته المختلفة من خلال شرح مستويات اللغة المختلفة بدءاً بالصوت وانتهاء بالدلالة، وكذلك أمكن لهم شرح مستويات اللغة من خلال مستويات الوجود من أرقاه إلى أدناه. وبعبارة أخرى استطاع المتصوفة المسلمون أن

---

(1) انظر هذه الدراسة في كتاب: «أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السميوطيقا» إشراف كل من: سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، دار إلياس العصرية، القاهرة، 1986، ص: 73-132. وقد أعيد نشره في كتاب «إشكاليات القراءة وآليات التأويل» للباحث، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط 2، 1992 م، ص: 51-118.

يصوغوا مفهوماً شاملاً عميقاً للكلمة/اللوجوس في التراث العربي الإسلامي.

كانت الإشارة في تلك الدراسة للحافز القرآني الذي أثار ـ إلى جوانب حوافز أخرى ـ العقل الإسلامي لهذا الضرب من التأمل والتعمق في البحث إشارة سريعة ومتعجلة بحكم أنها كانت قراءة استكشافية من جهة، وبحكم أنها ركزت على «التراث» الفكري من جهة أخرى. من هذه الزاوية تعد هذه الدراسة الحالية استكمالاً لتلك الدراسة السابقة، وإن كانت تركز على تحليل النصّ القرآني بآليات التحليل النصي وهذا جانب المغامرة فيها. لقد صار النص القرآني في الوعي الإسلامي العام نصاً ثابتاً جمّدته الشروح والتفسيرات التي تراكمت عليه منذ القرن الأول الهجري حتى نهاية القرن الخامس الهجري تقريباً، وظلت ملاصقة له ومحيطة به منذ ذلك التاريخ حتى الآن. واعتمدت الشروح والتفسيرات التالية في أغلبها على التكرار والإعادة دون إفادة بالاختصار أحياناً والإسهاب والإطناب في أحيان أخرى. وكانت أية محاولة لقراءة جديدة تخترق طبقات الشروح والتفاسير التي جمّدت النصّ وتحاول الوصول إلى قراءة حديثة للنص تثير من الصخب والضجيج والاعتراض، بل ومن الهجوم والاتهام، مما يجعل إيثار السلامة في العكوف على القديم نقلاً وتكراراً وإعادة، تفقد الحيوية وتقضي على الحداثة التي كانت من سمات القديم ذاته.

لذلك كان على هذا البحث أن يبدأ من المقدمات المتفق عليها خطوة خطوة وصولاً إلى بناء فرضيته الأساسية وتحديد منهج التحليل وإجراءاته. المقدمة الكبرى في عملية الاستدلال التي تقوم عليها فرضية هذا البحث مقدمة متفق عليها بين الباحثين: وهي أن لغة القرآن الكريم تستمد مرجعيتها من اللسان العربي بصفة عامة، ومن إطاره التداولي التاريخي في جزيرة العرب قبل الإسلام بصفة خاصة. وهي مقدمة مستنبطة استنباطاً مباشراً من النصّ القرآني ذاته والذي يحيل إلى مرجعيته في اللسان العربي، بل ويحيل كل نصّ ديني سابق عليه إلى مرجعية اللسان الذي يمثل ثقافة ذلك النص. لأن كل نبي من الأنبياء ـ أي كل مرحلة من مراحل الوحي ـ أرسل ﴿بلسانِ قومه ليبين لهم﴾ (إبراهيم: 4).

لا خلاف بين الباحثين حول هذه المقدمة من الوجهة النظرية والمنهجية على الأقل، وإنما ينحصر الخلاف بينهم فيما يترتب على هذه المقدمة من نتائج، فبينما يتمسك البعض بالدلالات الحرفية الناتجة عن مرجعية اللغة الأم يحاول البعض الآخر تجاوز إطار تلك المرجعية تجاوزاً واسعاً. ويتمثل هذا التجاوز في محاولة فهم دلالة النص من خلال التطورات الدلالية اللاحقة في بنية اللغة الأم، وإسقاط تلك الدلالات الأخيرة على لغة النص انطلاقاً من تطبيق مفهوم «عموم الدلالة» على مجمل النصّ دون تفرقة بين نصوص «الأحكام الشرعية» وغيرها من النصوص. وفي كثير من الأحيان تكون تلك الدلالات المسقطة على لغة النص دلالات لا يحتملها اللسان في إطار تداوله المعاصر للنص من جهة، أو تكون دلالات لا يحتملها السياق من جهة أخرى[2].

وإذا صح لنا استخدام لغة المناطقة فإن هذه المقدمة الكبرى تليها مقدمة صغرى متفق عليها كذلك بين الباحثين وهي: أن النصّ القرآني أحدث تغييراً في دلالات بعض الألفاظ فنقلها من دلالتها اللغوية الاصطلاحية في «اللسان» إلى دلالات أطلق عليها اسم الدلالة «الشرعية».

وذلك في ألفاظ مثل «الصلاة و «الزكاة» و «الصوم» التي تجاوز القرآن دلالاتها اللغوية التي هي «الدعاء» و «النماء والزيادة» و «الإمساك» إلى أن تدل على الشعائر

(2) انظر في ذلك النقد الذي يوجهه جلال الدين السيوطي للتفسير القائم على الاستدلال لا على مجرد النقل، حيث يحصر أخطاء هذا النمط من التفسير في أمرين: «أحدهما: قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها. والثاني: قوم فسّروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به. فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان، والآخرون راعوا مجرد اللفظ وما يجوز أن يريد به العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم وسياق الكلام». «الإتقان في علوم القرآن»، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت، الجزء الثاني، النوع الثامن والسبعون، ص: 227-228.

وانظر كذلك في بيان «أنواع التأويل الباطل» ابن قيم الجوزية: «الصواعق المرسلة عن الجهمية والمعطلة»، القاهرة، د.ت، ص: 11-12، حيث يجعل النوع الأول منها «ما لم يحتمله اللفظ بوضعه الأول»، والنوع الرابع هو: «ما لم يؤلف استعماله في ذلك المعنى في لغة المخاطب وإن أُلف في الاصطلاح الحادث».

والفروض العبادية المعروفة. من هاتين المقدمتين الكبرى والصغرى تنبثق النتيجة التي تمثل المسلّمة التي يبنى عليها هذا البحث فرضيته: تلك النتيجة هي أن لغة النص وإن كانت تستمد مرجعيتها من اللغة الأم (اللسان) فإنها لغة ذات نظام خاص ينبغي على المهتمين بالدراسات القرآنية العكوف على دراستها من أجل اكتشاف ملامح تلك الخصوصية، وذلك بالطبع دون إهمال لعلاقتها بالأصل الذي تولّدت عنه.

والفرضية التي يقوم عليها هذا البحث انطلاقاً من المسلمة السابقة أن النظام الخاص للغة النصّ القرآني لا يكمن فقط في مجرد نقل دلالة بعض الألفاظ من المواضعة اللغوية إلى الاصطلاح الشرعي، بل إن حدود النظام اللغوي للنصّ يتجاوز ذلك إلى آفاق بعيدة وغائرة. إنها لغة تحاول تشكيل أجروميتها الخاصة التي تبدأ بالصوتي فالصرفي فالعجمي لتصل إلى مستوى تشكيل نسقها النحوي والدلالي الخاص. إنها النظام اللغوي الذي حاول عبد القاهر الجرجاني في كتابه الهام «دلائل الإعجاز» أن يكتشف ملامحها الخاصة والمتميزة من خلال مفهوم كلي هو «النظم»، ذلك المفهوم الذي يربط بين قوانين اللغة وبنية النص من جانب، لكنه من جانب آخر يميز بينهما من حيث هما نمطين من أنماط الكلام.

ينطلق هذا البحث من تلك الفرضية ليختبر مجالاً من الدراسات القرآنية غير مطروق، ذلك هو مجال طبيعة اللغة الدينية لا من حيث تشكلها من بنية اللغة الأم فقط، بل من حيث إعادة تشكيلها لبنية اللغة الأم في فترة لاحقة. إن لغة النص القرآني لم يقف تأثيرها في اللغة الأم عند حدود المستويات السالفة ـ تغيير الأجرومية بتطوير العناصر المكونة لها ـ بل امتد هذا التأثير إلى محاولة جعل اللغة الأم (اللسان) فرعاً في بنية اللغة الدينية. وهذه المحاولة لم تتحقق عبر عمليات التحويل الدلالي مهما كانت جذريتها، بل تحققت عبر عملية تحويل اللغة بكاملها من حقيقة كونها نظاماً من العلاقات دالاً إلى أن تكون هي ذاتها «علامة» في النظام الدال للغة الدينية.

قد ينطوي هذا البحث على شيء من المغامرة، لكنها المغامرة المشروعة في

إطار البحث العلمي. إنها ليست مغامرة تمثل قفزاً في الفراغ، أو تعتمد على مجرد الهوى والشهوة في ارتياد أفق غير مطروق في مجال الدراسات القرآنية. بل لتلك المغامرة أساسها المنهجي في بنية النص القرآني من جهة، وفي عملية التلقي، أو لنقل في عملية «التمثل» التي ينخرط فيها القارىء المسلم للنص من جهة أخرى.

في بنية النص يتحول كل التراث اللغوي السابق إلى علامات (آيات) دالة بطرائق مختلفة على حقيقة «واحدة» كلية ومطلقة. وحين نقول «كل التراث اللغوي» نقصد اللغة بوصفها نظاماً من العلامات يمثل فيه «الدال» و «المدلول» وجهي حقيقة واحدة. من هنا يكون التراث اللغوي كله «دالاً» في بنية النظام الثقافي «المدلول»، ذلك النظام الذي لا ينفصل فيه التاريخ المروي عن الحكايات والقصص والمعتقدات وأنماط السلوك والشعائر والاحتفالات والتصورات الخاصة ببنية العالم الفيزيقية والميتافيزيقية، يتحول ذلك النظام الثقافي «المدلول» المتمثل لغوياً في النظام اللغوي «الدال» إلى «علامات/آيات» سميوطيقية.

وتحويل النظام اللغوي إلى علامات سميوطيقية داخل نظام آخر عملية يطلق عليها اسم «السمطقة». وهي عملية من السهل فهمها من خلال فهم شرح عبد القاهر الجرجاني لعمليات التحوّل الدلالي الذي يحدث في الأنماط البلاغية، خاصة «الاستعارة» و «التمثيل» و «الكناية»، حيث لا يتم إنتاج الدلالة من الألفاظ/العلامات، ولا من التركيب/النحو وحدهما، بل تنتج الدلالة من خلال تحويل «الدلالة الكلية» الناتجة عن تفاعل دلالات الألفاظ وعلاقات التركيب إلى «علاقة كلية» تميل إلى دلالة أخرى. هذه العلامة الكلية الناتجة عن علاقة سميوطيقية ـ صورة بصرية أو سمعية أو ذوقية أو شمية ..إلخ ـ أشبه بالأيقونة. في عملية السمطقة تلك «يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقد السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانياً»[3].

وعملية السمطقة تلك تنقل اللغة من مجال «المواضعة» إلى مجال «الاستدلال»

(3) دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1984 م، ص: 262.

العقلي، أي تحولها إلى نسق من العلامات غير لغوي، إذ الأساس في العلامات اللغوية قيام دلالتها على العرف والمواضعة، وليس من الضروري أن يكون الأمر كذلك في العلامات السميوطيقية. إن تفرقة عبد القاهر هنا بين «المعنى» و «معنى المعنى» تزيد الأمر وضوحاً، فالمعنى هو الناتج اللغوي الذي يتحول إلى «صورة ذهنية» تصبح علامة تحيل إلى مستوى آخر هو «معنى المعنى»، وهو بلغة عبد القاهر: «أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر، كالذي فسرت لك»[4].

شيء شبيه بهذا تصنعه لغة النص القرآني باللغة العربية، إنها تتعامل معها وبها تعاملاً بلاغياً فتنقلها من وظيفتها الدلالية الإبلاغية وتحولها إلى علامات تحيل إلى معان ودلالات «معقولة». ودائماً ما تلجأ لغة النصّ في سياق هذا التحويل إلى حفز المتلقي على «التعقل» و «التذكر» و «التفكر» و «التدبر». وفي هذا الحفز ما يؤكد عملية التحويل من النظام اللغوي إلى النظام السميوطيقي.

هذا من ناحية النص، أما من ناحية «التلقي»، فإن القارىء المسلم للقرآن يتمثل تلك العلامات/الآيات دون التوقف عند العلامة ذاتها، بل ينتقل مباشرة من العلامة إلى ما تدل عليه من «معقول»، سواء كانت تلك العلامات وصفاً للعالم بكل تفاصيله وجزئياته من السماء إلى الأرض وما بينهما من إنسان وحيوان ونبات وجماد، أو كانت تلك العلامات قصص الذين خلوا من قبل بما تتضمنه من قصص الأنبياء وتاريخ الوحي والدعوة إلى الله. ليس الهام في ذلك كلمة «العلامة»، بل إن «الدلالة» هي محور الاهتمام وبؤرة التركيز.

لكن مفهوم «العلامة» في القرآن الكريم يتجاوز حدود «الكون» و «التاريخ»، إذ يشير الدال «آية» ـ وآيات ـ إلى كل ذلك بالإضافة إلى إشارته إلى «وحدات» النص القرآني من جهة، وإلى «الحدود والأحكام» الشرعية التي أتى بها النص من جهة أخرى. ومعنى ذلك أن نظام العلامات في النص متعدد تعدداً يستوعب نظام اللغة

---

(4) السابق، ص: 263.

في بنيته. وفي هذا الاستيعاب الناتج عن الدمج بين «النص» و «الأحكام» و «العالم» يتم استيعاب القارىء استيعاباً تاماً في إطار مرجعية واحدة ووحيدة هي النصّ القرآني ذاته. هكذا تنمحي الفروق بين «القراءة» و« التأمل»، وبين «الفهم» و «التعبّد» انمحاء ما بين «العالم» و «النص» من جهة، وما بين «النص» و «الأحكام» من جهة أخرى. ومن حق المسلم في إطار عملية الاستيعاب والدمج تلك أن يرى «الوجود» كلاماً إلهياً غير ملفوظ: ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً﴾ [الكهف: 109].

ومن حق القارىء المسلم كذلك أن يرى القرآن الكريم وجوداً تاماً مكتفياً بذاته، تغنيه قراءته عن قراءة كل ما عداه: ﴿وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث﴾ [الإسراء: 106]. ﴿ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل﴾ [الإسراء: 89، وانظر أيضاً: الكهف: 54، والروم: 58، والزمر: 27]. ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدّكر﴾ [القمر: 17، و 22، و 32، و 40].

تتحدد مهمة هذا البحث إذن في الكشف عن الآلية أو الآليات التي يحوّل النص القرآني بها العالم كله إلى مجموعة من العلامات الموحدة الدلالة، أو ذات البؤرة الدلالية الواحدة. يسعى البحث من خلال ذلك إلى بيان الكيفية التي يتعامل بها النصّ مع اللغة الأصل (اللسان) كما يتعامل التعبير الشعري مع الاستعارات والتمثيلات والكنايات، حيث ينقلها من «المعنى» الحرفي والمباشر إلى «معنى المعنى» العقلي، أي ينقلها من نظام علامات اللغة إلى نظام العلامات السميوطيقية. كذلك ينقل النص القرآني اللغة الأصل إلى فرع دال سميوطيقياً في نظامه الخاص. وهكذا سيطرت لغة النصّ ـ اللغة الدينية ـ على اللغة الأصل وحولتها إلى مجالها الخاص، فصارت اللغة العربية لغة دينية بامتياز بعد أن أحكم النصّ السيطرة عليها واستوعبها استيعاباً شبه تام في نسقه الدلالي الخاص.

هكذا يكتمل البحث في «علم العلامات في التراث» بإبراز أن دور النص القرآني في صياغة المفاهيم النظرية والفلسفية اللاحقة عن اللغة والدلالة ليس دوراً ثانوياً هامشياً، كما توهم الدراسات التي تولى اهتماماً جوهرياً بمسألة «الأثر» أو الآثار

اللاهوتية والفلسفية الناتجة عن عملية التفاعل الحضاري الخصبة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. ولا نحب أن يفهم أحد أن ابراز دور النصّ في هذا البحث ينبثق من أي موقف ثقافي شوفيني مغلق يرفض ضمنياً أو علنياً حقيقة التفاعل بين الثقافات والحضارات. إن دور النصّ يمثل بذوراً في تربة خصبة لولا وجودها في الأرض ما استطاعت أية عناصر ثقافية وافدة أن تمارس فعاليتها، ولولا تلك العناصر الثقافية المساعدة ما أمكن لتلك البذور أن تتطور وتنمو وتزدهر. وغني عن البيان أن هذا البحث لم يكن ممكناً أن يبرز للنور دون وعي لا يفصل بين الثقافة العربية والثقافات التي تفاعلت وما زالت تتفاعل معها من جهة، ولا يفصل كذلك بين مراحل هذه الثقافة العربية الإسلامية في تواصلها التاريخي من جهة أخرى.

(1)

«العالم» و «العلم» و «العلامة» ثلاث مفردات لغوية ـ دوال ـ تنتمي إلى جذر لغوي واحد هو «ع ل م». ومن الطبيعي أن يكون بين الدوال الثلاث علاقة دلالية في بنية اللغة الأم. لكن الذي يعنينا هنا هو تتبع تلك العلاقة في الاستخدام القرآني. وسنلاحظ على الفور أن الدال «علامة» ورد في القرآن مرة واحدة فقط في صيغة الجمع وذلك في قوله تعالى: ﴿وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهاراً وسبلاً لعلكم تهتدون، وعلامات وبالنجم هم يهتدون﴾ [النحل: 15]. وقد فهم رجال التفسير حتى القرن الثالث الهجري ـ عصر محمد بن جرير الطبري (ت: 310 هـ) ـ أن المقصود بالهداية في تلك الآية، أن الله نصب الأنهار والطرق (السبل) لكي يهتدي الناس في سيرهم بها نهاراً، كما جعل النجوم علامات لكي يهتدي بها الناس في سيرهم ليلاً[5]. وسنعود إلى هذه الآية لاحقاً للكشف عن

(5) انظر: «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» دار الريان للتراث، القاهرة، 1407 هـ ـ 1987 م» (وهي طبعة مصورة عن طبعة بولاق القديمة)، الجزء الرابع عشر ص: 63. وهناك طبعة محققة أخرى صدرت عن دار المعارف بمصر بتحقيق محمود محمد شاكر وتخريج للمرويات قام به أخوه المرحوم أحمد محمد شاكر، لكن هذه الطبعة توقف صدورها بعد المجلد السادس عشر ـ وهو ينتهي عند ص 143 من الجزء الثالث عشر من طبعة =

دلالتها في سياق السورة، لذا نكتفي هنا بما قاله المفسرون في دلالة «العلامة» المادية على الهداية المادية، وهي الدلالة التي وردت به كلمة «علامة» بصيغة الجمع في القرآن مرة واحدة.

وعلى عكس الدال «علامة» ورد الدال «علم» في القرآن بمعنى «المعرفة» وروداً متواتراً يصعب حصره. لكنه ورد أيضاً بمعنى «العلامة» في قوله تعالى: ﴿وإنه لعلم للساعة فلا تَمْتَرُنّ بها واتبعون هذا صراط مستقيم﴾ [الزخرف: 61]. وقد اختلف المفسرون حول مرجعية الضمير في «وإنه» هل تعود إلى ما ورد في الآيات السابقة من ذكر عيسى عليه السلام؟ أم أنه يشير إلى «القرآن» على سبيل الاستئناف؟ ومن هذا الاختلاف في مرجعية الضمير انبثق اختلاف آخر في قراءة الدال «علم» هل يُقرأ بكسر العين ـ عِلْم ـ أم يقرأ بفتح العين ـ عَلْم ـ؟ والذي يهمنا من ذكر هذا الاختلاف أن نستنبط دلالته في وجود علاقة دلالية بين الدال «علم» والدال «علامة».

وقد ذهب من قرأوا بالفتح ـ عَلْم ـ إلى أن الهاء الضمير في «وإنه» تشير إلى ما ورد في الآيات قبل ذلك «من ذكر عيسى وهي عائدة عليه، وقالوا معنى الكلام وإن ظهور عيسى علم يعلم به مجيء الساعة، لأن ظهوره من أشراطها ونزوله إلى الأرض دليل على فناء الدنيا وإقبال الآخرة». ويؤكد تفسير «علم» بأنه «العلامة» مفسر آخر هو «مجاهد» تلميذ «ابن عباس» صاحب القراءة المشار إليها، والتي شاركه فيها كل من «قتادة» و «الضحاك». لكن قراء الأمصار ـ فيما يروي الطبري ـ ذهبوا إلى القراءة الأخرى بكسر العين، لأنهم ذهبوا إلى أن ضمير الهاء في «وإنه»: «من ذكر القرآن، وقالوا معنى الكلام: وأن هذا القرآن لعلم للساعة يعلمكم بقيامها ويخبركم عنها وعن أهوالها» ومن الواضح أن الطبري نفسه يميل إلى قراءة قرّاء الأمصار ويرجّحها قائلاً: «والصواب من القراءة في ذلك الكسر في العين لإجماع الحجة من القراء عليه. وقد

= الريان. لذلك سنكتفي بعد ذلك بالإحالة إلى الكتاب ذاكرين «الريان» أو «شاكر» للتمييز بين طبعتيه العادية والمحققة. وغني عن البيان أن اعتمادنا سيكون دائماً على الطبعة المحققة حتى نهايتها (ط 2) وسيكون اعتمادنا على طبعة الريان بدءاً من الجزء الثالث عشر ص: 143.

ذكر أن ذلك في قراءة أبي: وإنه لذكر للساعة، فذلك مُصحِّح قراءة الذين قرأوا بكسر العين من قوله (لعلم)»[6].

إذا انتقلنا إلى الدال الثالث «عالم» من المشتقات الثلاثة، فإننا نلاحظ كذلك أنها لم ترد في القرآن الكريم إلا في صيغة الجمع «العالمين»، ومضافة في أغلب سياقاتها إلى الدال حيث تدل الإضافة دائماً في «رب العالمين» على الملكية بكل ما تتضمنه تلك الملكية بكل ما تتضمنه تلك الملكية من خلق وتصرّف وتحكّم. لذلك يروي الطبري عن ابن عباس في تفسيره «رب العالمين» في سورة الفاتحة قوله: «﴿قل الحمد لله الذي له الخلق كله، السموات كلهن ومن فيهن، والأرضون كلهن ومن فيهن، وما بينهن، مما يُعلم ومما لا يُعلم﴾. يقول: «اعلم يا محمد أن ربّك هذا لا يشبهه شيء»[7].

وغياب الدال «عالم» بصيغة المفرد من لغة القرآن غياباً تاماً أمر له دلالته فيما نحن بصدده من كشف آليات اللغة الدينية في محاولتها استيعاب اللغة الأصل. إن الدال «عالم» بصيغة المفرد يمثل دلالة جزئية في سياق التداول اللغوي خارج القرآن، رغم أنه يندرج تحت تصنيف «اسم الجمع» أي الدال على الجمع. لكن دلالته تلك تظل دلالة جزئية في الزمان والمكان. فمن حيث دلالتها الجزئية في الزمان يقال لكل قرن «عالم»، ومن حيث دلالتها الجزئية في المكان تدل على أجناس الخلق في الزمان الواحد. وهذه الدلالة الجزئية على محوري الزمان والمكان يلمح إليها الطبري في قوله: «والعالمون جمع عالَم، والعالم: جمع لا واحد له من لفظه كالأنام والرّهط والجيش، ونحو ذلك من الأسماء التي هي موضوعات على جماع لا واحد له من لفظه. والعالم اسم لأصناف الأمم، وكل صنف منها عالم ذلك القرن وذلك الزمان. فالإنس عالم، وكل أهل زمان منهم عالم ذلك الزمان. والجن عالم، وكذلك سائر أصناف الخلق، كل جنس منها عالم زمانه. لذلك جمع

(6) جامع البيان (الريان) الجزء الخامس والعشرون، ص 54-55.

(7) السابق (شاكر) المجلد الأول، ص: 143.

فقيل عالمون، وواحده جمع، لكون عالم كل زمان من ذلك عالم ذلك الزمان»[8].

وحضور صيغة الجمع في مقابل غياب صيغة المفرد، حين يضاف إليه السياق النحوي الذي توضع فيه الصيغة دائماً موضع «المضاف إليه» يفضي بنا إلى نتيجتين: الأولى محاولة لغة النصّ تجاوز الجزئي إلى الكلي في الدلالة، العالمين لا عالم واحد. النتيجة الثانية أن هذا العكس المتمثل في «العالمين» خاضع خضوعاً مطلقاً ودائماً، بمعنى أنه في ملكية وتصرّف «الرب» الذي خلقه وأبدعه. لذلك لم ترد كلمة «العالمين» أبداً في النص القرآني وهي تحتل موقع «الفاعلين» أو «الابتداء».

هاتان النتيجتان تبرزان لنا حقيقة أن النصّ القرآني وإن كان يعتمد مرجعية اللغة العربية، فإنه يتجاوزها مخضعاً معطياتها لطبيعته بوصفه نصّاً دينياً. إن العالم، أو العوالم، التي تشير إليها تلك اللغة من خلال نظامها الرمزي، هي العالم أو العوالم المستوعبة في التصورات والمفاهيم الذهنية لأصحاب تلك اللغة والمتعاملين بها. لكن النص الديني يسعى إلى إدماج هذه التصورات واستيعابها داخل نسق من التصورات والمفاهيم لا يتطابق مع ما تدل عليه اللغة التي يستند إليها. لذلك لا بد من إخضاع تلك اللغة لآليات الاستبعاد ـ غياب الدال «عالم» ـ والاقصاء ـ وضع الدال «عالمين» في حالة الإضافة غالباً دون حالات الرفع التي تعني «الفاعلين» أو «الابتداء». وعن طريق آليتي الاستبعاد والإقصاء يتم استيعاب الدلالة داخل نسق يضع الدال دائماً في حالتي النصب أو الجر، وذلك بعد أن ينقله من مجال الجزئي إلى مجال الكلي. هكذا صار العالمين في مقام المفعولية ـ أي في مقام الخضوع ـ وتحت السيطرة والهيمنة الدائمين.

(2)

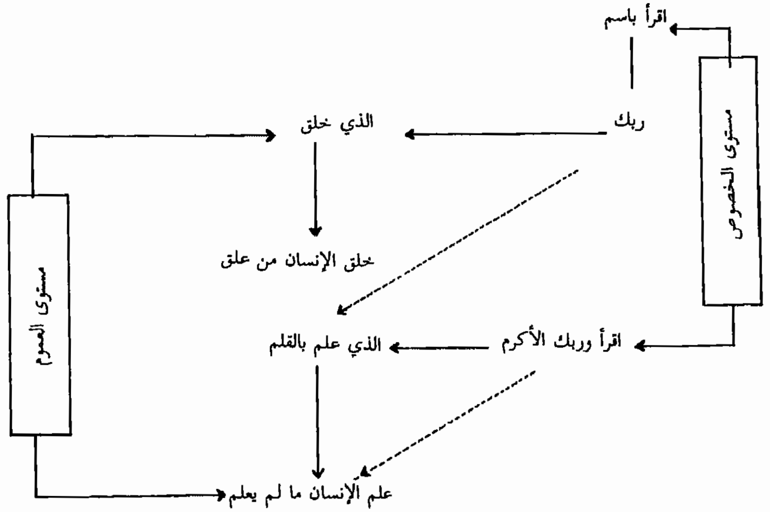
إن إضافة «العالمين» دائماً إلى «الرب» الخالق، وإضافة «التعليم» كذلك إلى الرب ﴿الذي علّم بالقلم﴾ في الآيات الافتتاحية الأولى لنزول النص، أي لافتتاح اللغة

---

(8) السابق نفسه.

الدينية، يغري الباحث بافتراض وجود علاقة دلالية بين «العالم» و «العلم»، ومن تلك العلاقة يمكن تأسيس العلاقة بين «العالم» و «العلامة»، خاصة في ضوء ما سبقت الإشارة إليه في الفقرة السابقة من علاقة «العلم» و «العلامة» في وعي المفسرين الأوائل. ولتأسيس هذه العلاقة يمكن القول إن تحليل النصّ الافتتاحي الأول من القرآن ـ آيات سورة العلق ـ ذو فائدة قصوى من هذه الزاوية. هذا إلى جانب ما يمكن أن يكشف عنه هذا التحليل للنص الافتتاحي من آليات الاستيعاب والاحتواء التي تحاولها اللغة الدينية تجاه اللغة الأصلية التي تتولّد عنها.

من السهل ملاحظة أن النص يخلق ترابطاً دلالياً بين مفردات «الرب» و «الخلق» و «العلم» وما ينطوي عليه هذا الدال الأخير من «تعليم»، ومن السهل كذلك ملاحظة أن الدال «الرب» يضاف إلى ضمير المخاطب الفرد «الكاف» فقط في سياق هذا النص الافتتاحي، في حين أن الفعل «خلق» يقع «الإنسان» مفعولاً له كما يقع مفعولاً كذلك للفعل «علّم». ومن الملاحظتين نستنتج أن الربوبية المضافة إلى ضمير المخاطب المفرد تتجاوز دلالة الخصوص الكامن في هذه الإضافة إلى دلالة العموم الناتج عن الوصف ﴿الذي خلق. خلق الإنسان﴾. وهكذا يتحول الخطاب على مستوى بنيته العميقة من أن يكون خاصاً للمخاطب المفرد ـ مستوى البنية السطحية ـ لكي يكون خطاباً للإنسان. والشكل التالي يمكن أن يوضح ذلك.



لكن هذا الانتقال من الخاص إلى العام يعتمد إلى جانب ذلك على عملية تحريك دلالي للدوال «رب» و «خلق» من مستوى الدلالة في اللغة العادية إلى مستوى الدلالة في لغة النص من حيث تعبيرها عن المطلق. ويتم هذا «النقل» أو «التحريك» في الدلالة من خلال آلية «التكرار»، كما هو الأمر في الانتقال من الخاص إلى العام عن طريق تكرار الفعل «اقرأ». إن عبارة «الذي خلق» تمثل مستوى اللغة العادية، التي تتحرك من خلال تكرار الفعل ﴿خلق﴾ فتدخل الدلالة منطقة اللغة الدينية عن طريق وقوع الدال «الإنسان» مفعولاً به. هذا التحريك الدلالي للفعل «خلق» يعيد إنتاج دلالة الدال «رب» فينقله كذلك من دلالته اللغوية ويدخله داخل دائرة اللغة الدينية.

إن كلمة «الرب» في اللغة، ينصرف في كلام العرب ـ فيما يقول الطبري ـ على معانٍ ثلاثة: «فالسيد المطاع فيهم يدعى رباً... والرجل المصلح للشيء يدعى رباً... ... والمالك للشيء يدعى رباً. وقد ينصرف أيضاً معنى «الرب» في وجوه غير ذلك، غير أنها تعود إلى بعض هذه الوجوه الثلاثة»[9]. يتجاوز النص هذه الدلالات الثلاث في اللغة وذلك عن طريق الوصف «الذي خلق»، ولكن الفعل «خلق» يحتاج بدوره إلى عملية تحريك دلالي من نظام اللغة إلى نظام لغة النص، ولا يتم ذلك إلا من خلال «خلق الإنسان».

يدور الفعل «خلق» في اللغة في دائرة دلالة «الإعداد» و «التجهيز» و «التخطيط» لعمل قيد الإنجاز. إنه يمثل المرحلة السابقة على «الفعل» والتحقيق والإنجاز، لذلك هناك تفرقة دلالية بين «الخلق» و «الفَرْي» الذي هو التحقيق والإنجاز والفعل التالي للخلق والإعداد والتجهيز. ومن الواضح أن مجال التداول الأصلي للفعلين «خلق» و «فرى» كان مجال الصناعة وصناعة الجلود بصبغة خاصة، ثم انتقلت الدلالة من الحقيقة للمجاز في مجال الاستخدام اللغوي قبل القرآن. يقول زهير مادحاً ومستخدماً الفعلين «خلق» و «فرى» على سبيل التمثيل والمجاز.

---

(9) السابق نفسه، ص: 141-142.

ولأنت تفري ما خلقت وبعـ ـض القوم يخلق ثم لا يفري

وكذلك يمكن أن يقال على سبيل المدح: «إنك إذا وعدت وفيت، وإذا خلقت فريت»[10].

هذا الاستخدام اللغوي المجازي تحوّل في سياق تطور الدلالة إلى مجاز ميت، أي عاد إلى دائرة الاستخدام اللغوي غير المجازي. وهو استخدام ورد في القرآن الكريم وذلك في قوله تعالى حكاية عيسى عليه السلام مخاطباً قومه: ﴿وأخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله﴾ [آل عمران: 49] وكذلك في قوله تعالى مخاطباً عيسى: ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير﴾ [المائدة: 110]، كما ورد في آيات أخرى ﴿خلق﴾ الإفك، وعبادة الناس لما ﴿يخلقونه بأيديهم﴾. وقد أوّل الطبري معنى «الخلق» في الاستخدامات القرآنية المشار إليها بأنه «التصوير»[11].

يتجاوز النص القرآني موضوع تحليلنا هنا ـ من سورة العلق ـ هذه الدلالة اللغوية مستخدماً التكرار، تكرار الفعل «خلق»، مع إيقاع «الإنسان» مفعولاً للفعل ﴿خلق الإنسان من علق﴾ فينقل دلالة الفعل من مستوى اللغة إلى مستوى دلالة النص. وقد أوقع المفسرين في خطأ التأويل هنا عدم إدراكهم أن هذه الآيات هي الآيات الافتتاحية الأولى للنص، أو عدم ذكر هذه الحقيقة عند تأويلهم للنص. ذلك أن المفسر حين يتناول النص بترتيب تلاوته يصل إلى سورة «العلق» في نهاية القرآن، حيث تكون الدلالات التي أضفتها اللغة الدينية قد سيطرت على ذهنه تماماً فيعجز عن ملاحظة الانتقال من ﴿الذي خلق﴾ إلى ﴿خلق الإنسان من علق﴾. وهذا أمر يقع فيه الزمخشري وذلك حين يتساءل: «فإن قلت: كيف قال (خلق) فلم يذكر له مفعولاً ثم قال ﴿خلق الإنسان﴾؟ قلت: هو على وجهين: إما أن لا يقدر له مفعول

---

(10) انظر: القاضي عبد الجبار الأسدآبادي: «شرح الأصول الخمسة»، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط 1، القاهرة، 1966 م، ص: 379-380. وانظر له أيضاً: «متشابه القرآن»، تحقيق: عدنان زرزور، دار التراث، القاهرة، 1966 م، ص: 83، 435-436، 515.

(11) انظر: جامع البيان (شاكر المجلد الحادي عشر، ص: 215.

وأن يراد أنه الذي حصل منه الخلق واستأثر به لا خالق سواه، وإما أن يُقدّر ويراد خلق كل شيء فيتناول كل مخلوق لأنه مطلق فليس بعض المخلوقات أولى بتقديره من بعض، وقوله ﴿خلق الإنسان﴾ تخصيص للإنسان بالذكر من بين ما يتناوله الخلق لأن التنزيل إليه وهو أشرف ما على الأرض. ويجوز أن يراد الذي خلق الإنسان كما قال ﴿الرحمن علم القرآن خلق الإنسان﴾ فقيل الذي خلق بهما ثم فسره بقوله ﴿خلق الإنسان﴾ تفخيماً لخلق الإنسان ودلالة على عجيب فطرته»[12].

يتصور الزمخشري أن غياب المفعول في ﴿الذي خلق﴾ يعني إطلاق الدلالة وعمومها من حيث إن حذف المفعول ومعاملة الفعل المُتَعدِّي كما لو كان لازماً يكون الغرض منه: «إثبات المعنى في نفسه للشيء على الإطلاق وعلى الجملة.. ... وهكذا كل موضع كان القصد فيه أن تثبت المعنى في نفسه فعلاً للشيء، وأن تخبر بأن من شأنه أن يكون فيه، أو لا يكون إلا منه... فإن الفعل لا يُعدّى هناك، لأن تعديته تَنْقُض الغرض وتغيِّر المعنى»[13]. ثم يأتي التكرار ﴿خلق الإنسان من علق﴾ ليخصص الدلالة وينقلها من عمومها السابق إلى الخُصُوص تشريفاً للإنسان بالذكر.

إن التخصيص الذي يعنيه الزمخشري هو بمثابة تقليص للدلالة، وذلك لأنه يدور داخل حدود المفاهيم البلاغية التي حددها عبد القاهر، وواقع الأمر أن التخصيص هنا آلية من آليات نقل اللغة من مستواها التداولي خارج النص الديني إلى مستوى «خاص» بالنص الديني وحده. وعن طريق هذا التخصيص يمتلك النص أجرومية اللغة داخل أجروميته الخاصة على جميع المستويات. وهذا هو

---

(12)«الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1966 م، الجزء الرابع، ص: 270.

وانظر أيضاً: النيسابوري «تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان»، على هامش جامع البيان (الريان)، الجزء الثلاثون، ص: 124-125.

(13) عبد القاهر الجرجاني: «دلائل الإعجاز»، سبق ذكره، ص 155,154.

التخصيص الذي نقل الخطاب كله من مستوى المخاطب المفرد إلى مستوى المخاطب الإنسان. وهو أمر يتحقق من خلال آلية التكرار التي تمثل آلية مركزية في هذا النص الافتتاحي.

على مستوى البنية السطحية للخطاب يدرك المخطاب بالنص ـ محمد عليه السلام ـ أن الذي يأمره بالقراءة هو «ربه». وهذا نوع من التعريف لا تدرك دلالته إلا من سياق حال ذلك المخاطب اليتيم ـ لا رب له ـ في مجتمع يعتمد معيار الانتماء فيه على عصبية الدم الأبوي، وهي العصبية التي تحدد درجة الاندماج والانصهار في المجتمع من جهة، وتحدد القيمة والمكانة الاجتماعيتين من جهة أخرى. هكذا يبدأ النص من اللغة ـ بدلالتها السوسيولوجية ـ متصاعداً من الاجتماعي والتاريخي إلى المطلق، ومن حدود اللغة العادية إلى آفاق اللغة الدينية خطوة خطوة: ﴿الذي خلق. خلق الإنسان من علق﴾.

هذا التصاعد الدلالي بدلالة «الرب» حتى مستوى الوصف بأنه «خلق الإنسان» والذي يشير ضمنياً إلى خلق العالم، يبدو على مستوى البنية السطحية بأنه في حالة تراجع بتكرار الفعل «اقرأ» وبتكرار إضافة الرب إلى كاف المخاطب «وربك»، ولكنه تراجع من أجل مزيد من التصاعد الدلالي، تراجع من أجل وثبة أبعد على مستوى «إطلاق» الدلالة. وتتم هذه الوثبة بصيغة أفعل التفضيل «الأكرم» التي تستحضر بدلالتها الصرفية وحدها ـ أي بدلالتها الضمنية ـ الأرباب الآخرين، لكنه استحضار من أجل الاقصاء والاستبعاد التامين عن طريق الألف واللام. والانقطاع عن الإضافة. وتكتسب «الأكرم» دلالتها في الإشارة إلى المطلق عن طريق الوصف ﴿الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم﴾. وهذا الوصف هو الذي يتصاعد بدلالة «الأكرم» من نطاق اللغة العادية ليدمجها في النظام الدلالي للنص.

هكذا تتعانق دلالتا «خلق» و «علم» في ختام النص عن طريق اشتراكهما في البنية النحوية حيث يقع ضمير «الرب» فاعلاً لكل منهما، كما يقع الدال «الإنسان» مفعولاً لكل منهما. وإذا كان خلق العالم مشاراً إليه ضمنياً في خلق الإنسان كما سبق أن

ألمحنا، فإن الإشارة الصريحة إلى مادة العالم تنبثق في النص من خلال الداليـن «العلق» الذي خلق منه الإنسان، و «القلم» الذي يتعلم به الإنسان. وبعبارة أخرى يمكن القول إن النص يشير إلى العالم من زاويتين: الزاوية الأولى العالم الحر في شكله الجنيني ـ العلق ـ والزاوية الثانية العالم في شكل المادة الصامتة «القلم». هاتان الزاويتان تبرزان «العالم» من مستويين يتوازيان مع التعريف بالرب «الخالق» و «المعلم». هذان المستويان هما العالم «المخلوق» والعالم «الدلالة» في الوقت نفسه.

وإذا كانت تلك الآيات الأولى من سورة «العلق» تمثل النص الافتتاحي للنص الكلي الأكبر ـ القرآن الكريم ـ فمن الطبيعي أن نتعامل مع الدلالات التي يحملها هذا النص الافتتاحي بوصفها البذور الأولى الدلالية التي ستنبت وتتفرع وتتكاثر داخل بنية النص الكلي. من هنا يكون مشروعاً القول إن الوصف «الأكرم» يمثل بذرة التمايز والتمييز بين طبيعة الله وطبيعة الإنسان في اللغة الدينية، وهو تمايز لا ينفي بعض أوجه التداخل والتشابه التي تفرضها طبيعة اللغة، لأنها تحمل على كاهلها عبء التعبير عن المطلق، في حين أنها في بنيتها الأصلية ـ أي من حيث هي ظاهرة اجتماعية ثقافية ـ تعبير عن النسبي. هذا البُعد الثنائي الازدواجي المركب في طبيعة اللغة ـ حالة انتقالها من مستوى إلى مستوى ـ كامن بذاته في الدال اللغوي «الأكرم» من حيث صيغته الصرفية أولاً ـ والتي تفترض المقارنة ـ ومن حيث دلالته الوضعية ذات البُعد الاجتماعي ثانياً.

هكذا يمكن أن نجد في ازدواجية دلالة هذا «الدال» ـ الأكرم ـ في النص الافتتاحي البذرة الأولى الحاملة لبُعد «الصفات» الإلهية في النصّ الكلي، وهو البعد الذي تتحرك دلالته بين قطبي «التنزيه» و «التشبيه».. وهما القطبان اللذان تحرك عليهما الفكر الإسلامي انطلاقاً من ثنائية «المحكم والمتشابه» المنصوص عليها في الآية السابعة من سورة «آل عمران». وهي آية خلافية على مستوى الدلالة من جانبين: الأول تحديد ماهية المحكم وماهية المتشابه، والجانب الثاني تحديد طبيعة التركيب اللغوي من حيث العطف أو الاستئناف في قوله تعالى: ﴿والراسخون في

العلم يقولون آمنا به كلٌّ من عند ربنا﴾[14].

لكن إذا كانت دلالة «الأكرم» تميل إلى بُعد التشبيه، وتحيل إلى «التنزيه» إحالة ضمنية، فإن دلالتي «الذي خلق» و «الذي علّم» تؤكدان بُعد «التنزيه»، وذلك من حيث أن «الإنسان» يقع مفعولاً لكلا الفعلين على المستوى النحوي الذي يبرز مفارقة الفاعل للمفعول لغوياً، ومفارقة الخالق للمخلوق وجودياً. إنها مفارقة التمييز بين «الله» و «الإنسان»، وهو التمييز الذي سيركز عليه الفكر التنزيهي في سياق تطور الوعي الإسلامي. إن «الإنسان» في موقع المفعولية، يعني أن «العالم» في موقع المفعولية كذلك لأن خلقه مُضَمّن في خلق الإنسان. إن غياب دال «العالمين» في هذا النص الافتتاحي هو غياب على مستوى البنية السطحية فقط كما أشرنا، ذلك أن له حضوراً من خلال دوال «العلق» و «القلم» كما سلفت الإشارة.

وإذا صح لنا القول إن هذا النص الافتتاحي يعد بمثابة «بطاقة تعريف»، أليس واضحاً أن هذه البطاقة تضمنت مفهوم «العالمين» في علاقة مفعولية للرب من جهة، كما تضمنت العلاقة المضمرة بين «العالم» و «العلامة»، وذلك من خلال الجمع بين الفعلين «خلق» و «علّم» من جهة أخرى؟ هذه العلاقة المضمرة تفصح عنها بنية النص القرآني كله تقريباً، تلك البنية التي تُحيل العالم كله بسمائه وأرضه وكواكبه، وبنباته وحيوانه وجماده، أو بعبارة ابن عباس التي يرويها الطبري «السموات كلهن ومن فيهن والأرضون كلهن ومن فيهن وما بينهن، مما يعلم وما لا يعلم». تحيل ذلك كله إلى آيات وعلامات.

وليس العالم فحسب هو الذي يتحول إلى علامة، بل التاريخ الإنساني كله، قصص الأمم الغابرة وصراع الأنبياء والرسل مع أقوامهم، يصبح علامة تجسد الصراع

---

(14) تناولنا هذه المعضلة بالتحليل في أكثر من دراسة: انظر على سبيل المثال: «الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة»، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط 3، 1993 م، ص: 141-146، ص: 164-190.

وانظر كذلك: «مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن» الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 2، 1993 م، ص: 261.

الأزلي بين «الحق» و «الباطل» وبين «الإيمان» و «الكفر». وتتعانق أنماط العلامتين ـ الكون والتاريخ ـ من خلال الفصل بين نمطين من البشر: القادرين على قراءة العلامات الكونية فيستدلون منها على وجود «الخالق» ويدخلون حظيرة «الإيمان» ويتمتعون بالخلاص الأخروي، والنمط الثاني هم أولئك العاجزون عن قراءة تلك العلامات، فيسقطون في وهدة «التكذيب» ومحاربة الأنبياء والرسل، ويقعون في حفرة «النار» ومصيرهم إلى العذاب الأخروي. ولا غرابة في ذلك؛ أليس الله سبحانه «رب العالمين»، هو «الخالق» و «المعلّم» للإنسان بآيات الكون التي نصبها علامات بينات تحيل إلى ذاته؟!

(3)

يتوازى مع النصّ الافتتاحي الذي حللناه الآياتُ الأولى من سورة «الرحمن» فهي تكرر ﴿خلق الإنسان﴾ و ﴿علمه البيان﴾، أي تكرر عمليتي الخلق والتعليم وتربط بينهما وبين تعليم القرآن مع إعطاء أسبقية لتعليم القرآن على كليهما. وهذا أمر لفت انتباه الزمخشري الذي توقف أمام دلالة هذا الترتيب، وتوصل إلى النتائج التالية التي تعد نتائج هامة من منظور مقاربتنا هنا للنص القرآني: يرى الزمخشري أن تقديم ﴿علم القرآن﴾ وعلى ﴿خلق الإنسان. علمه البيان﴾ إنما هو تقديم لأهم ما خلق له الإنسان ومن أجله علّم البيان، إنه «الدين» الذي هو الغاية من خلق الإنسان وتعليمه، والغرض من إنشائه. و «القرآن» بالنسبة للدين هو أهم النّعم والآلاء، هذا إلى جانب أنه أعظم وحي لأنه «سنام الكتب السماوية ومصداقها والعيار عليها. وأخّر ذكر خلق الإنسان عن ذكره، ثم اتبعه إياه ليعلم أنه إنما خلقه للدين وليحيط علماً بوحيه وكتبه، وما خلق الإنسان من أجله. وكأن الغرض في إنشائه كان مقدماً عليه وسابقاً له، ثم ذكر ما تميز به من سائر الحيوان من البيان، وهو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير»[15].

يلفتنا هنا دلالة التقديم التي يكشف عنها الزمخشري، وهي دلالة تجعل «العبادة»

---

(15) الكشاف، الجزء الرابع، ص: 43.

ـ عبادة الله الواحد الخالق ـ هي محور إنشاء الوجود وغاية الخلق. وهي غاية يستنبطها المعتزلة عموماً ـ والزمخشري واحد منهم ـ من استقراء النص القرآني كله، ويتوقفون بصيغة خاصة عند قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: 56][16]. وإذا كانت العبادة هي غاية الوجود الإنساني فإن تعليم القرآن وتعليم البيان لا بد أن يحيطا بخلق الإنسان الذي يحتل موقعاً وسطاً بين «تعليم» هو الهدف والغرض والغاية ـ تعليم القرآن ـ وبين «تعليم» هو الوسيلة والأداة والواسطة، وهو تعليم البيان. وهذا التعليم الوسيلة والأداة والواسطة يجد تأكيده وتعزيزه في نصّ آخر من النصوص التي تتعلق بمسألة «الخلافة»، حيث تكون الميزة التي ميّز الله بها «آدم» على الملائكة ـ لاعتراضهم على خلافة بني آدم الذين يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء ـ هي تعليمه الأسماء: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم﴾ [البقرة: 31-32].

هذا التوازي بين بدايات سورة «الرحمن» والنص الافتتاحي يمتد في الآية التي تتكرر في السورة ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ إحدى وثلاثين مرة من مجموع آيات السورة الثماني والسبعين. وهو تكرار يجعل محور التركيز اسم «الرب» مضافاً إلى ضمير المثنى المخاطب وقد كان مضافاً إلى ضمير المفرد الخطاب في سورة «العلق». ومعنى ذلك أن سورة «الرحمن» تنقل الخطاب من الخصوص إلى العموم، أو من العموم المضمر على مستوى البنية العميقة هناك إلى العموم المفصح عنه في هذه السورة. ونحن نعلم أن الخطاب في السورة موجه أساساً إلى أهل مكة[17]، وإن كان المخاطب المفرد ـ الكاف ـ ما زال موجوداً في هذا السياق وجوداً له دلالته

(16) انظر النقاش حول تأويل هذه الآية: «الاتجاه العقلي في التفسير» (سبق ذكره)، ص: 221-222.

(17) سورة «الرحمن» مكية وليست مدنية، على عكس ما هو مثبت في المصاحف المصرية، انظر: السيوطي: «الإتقان في علوم القرآن» (سبق ذكره): النوع الأول، ص: 17. حيث يقدم أدلة ضافية نقلية مثل قصة الجن التي كانت بمكة وسماع أسماء بنت أبي بكر للنبي يقرأ: ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ وهو يصلي نحو الركن قبل نزول قوله تعالى: ﴿فاصدع بما تؤمر واعرض عن المشركين﴾ [الحجر: 94] وهي سورة مكية لا خلاف على ذلك.

كما سيتضح بعد ذلك، وذلك في الآيتين 27 و 78 ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ و ﴿تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام﴾.

وقبل أن نبرز دلالة حضور ضمير المخاطب المفرد في سياق الحضور الطاغي لضمير المخاطبين في صيغة المثنى، يجب أن نتوقف عند صيغة المثنى تلك، لأنها صيغة توقف المفسرون أمامها وطرحوا تأويلات تتفاوت بين جعل المخاطبين هما «الجن والإنس»، وهما «الثقلين» وبين جعل خطاب المثنى جارياً على سُنَن العرب في مخاطبة الواحد خطاب الاثنين. تلك كلها تأويلات يطرحها الطبري في تفسيره جاعلاً بؤرة الدلالة في الخطاب «الجن والإنس»: «فإن قال لنا قائل: وكيف قيل: فبأي آلاء ربكما تكذبان مخاطب اثنين وإنما ذكر في أول الكلام واحد وهو الإنسان؟ قيل: عاد بالخطاب في قوله: فبأي آلاء ربكما تكذبان إلى الإنسان والجان. ويدل على أن ذلك كذلك ما بعد هذا الكلام وهو قوله: خلق الإنسان من صلصال كالفخار وخلق الجان من مارج من نار. وقد قيل: إنما جعل الكلام خطاباً لاثنين وقد ابتدىء الخبر عن واحد لما قد جرى من فعل العرب، تفعل ذلك وهو أن يخاطبوا الواحد بفعل الاثنين فيقولون خلياها يا غلام وما أشبه ذلك»[18].

ومن الضروري أن نشير هنا إلى محاولة الطبري تفسير هذه الظاهرة الأسلوبية بردها إلى «لغة العرب»، دون إدراك لدلالتها في سياق السورة بشكل عام، وهو ما سنتناوله بعد قليل. ونشير في هذا السياق إلى أن الزمخشري يجعل بؤرة الدلالة على مستوى المخاطب كلمة «الأنام» الواردة في الآية: ﴿والأرض وضعها للأنام﴾، ليجعل المخاطبين في الصورة ليس الجن والإنس فقط ـ وهما الثقلان كذلك ـ بل «كل ما على ظهر الأرض من دابة». وعلى ذلك يكون الثقلان مخاطبين بصيغة المثنى وإن كانت الدلالة للأنام جميعاً، فالخطاب «للثقلين بدلالة الأنام عليهما»[19].

وفي تقديرنا أن استخدام صيغة المخاطب المثنى، إلى جانب توافقها البنيوي مع الحديث عن الإنس والجن، وكذلك إلى جانب توافقها البنيوي مع التهديد في

(18) جامع البيان (الريان)، الجزء السابع والعشرون، ص: 73.

(19)«الكشاف» الجزء الرابع، ص: 45,44.

﴿سنفرغ لكم أيها الثقلان﴾ تقوم بدورين أساسيين وجوهرين: يتمثل الدور الأول منهما في ضبط البنية الايقاعية للسورة، وهي البنية المتماثلة مع اسم السورة وآيتها الافتتاحية «الرحمن». وهي بنية لا يبدو أنها تُنْتهك إلا في الآيتين: ﴿خَلَق الإنسان من صلصال كالفخار وخلق الجان من مارج من نار﴾. ومع ذلك فهذا انتهاك غير مؤثر لأن صوت الألف الممدودة يسيطر سيطرة تامة على الراء خاصة مع الوقوف الذي يمنع من ظهور صوت الراء في تكراره. إن حرف «الراء» ليس من حروف القلقلة ـ وهي الحروف المتمثلة في كلمتي (قطب جد) ـ التي يجب إظهارها حتى في حالة السكون، لذلك يكون الوقوف عليها مخفياً لطبيعتها إلى حد كبير.

لكن مسألة «ضبط الإيقاع» ليست مجرد زينة خارجية، لأنها جزء من الدلالة، وهذا ينقلنا إلى الدور الثاني الذي تقوم به صيغة المخاطب المثنى. وهنا لا بد أن نعود إلى مسألة «لغة العرب» التي أثارها الطبري: «وهو أن العرب تأمر الواحد والجماعة بما تأمر به الاثنين» ولا حاجة بنا هنا لإيراد الشواهد الدالة على ذلك، فهي معروفة مشهورة في الشعر الجاهلي، وفي وحدة «الطعن» من القصيدة الجاهلية لصيغة خاصة. نتوقف فقط عند التعليل الذي ينقله الطبري عمن يسميهم «بعض أهل العربية» حيث يقول: «فيروي أن ذلك منهم أن الرجل أدنى أعوانه في إبله وغنمه اثنان، وكذلك الرفقة أدنى ما تكون ثلاثة فجرى كلام الواحد على صاحبيه، وقال ألا ترى الشعراء أكثر شيء قيلا يا صاحبيّ، يا خليليّ»[20]. وهو تعليل يجد تصديقاً له في التهديد القرآني للمكذبين بأن الله سيتعامل معهم «أفراداً» معزولين عن «الجماعة» التي تمثل للعربي قيم «الانتماء» و «الحماية»[21].

---

(20) جامع البيان (الريان)، الجزء السادس والعشرون، ص: 103.

(21) انظر في ذلك: النصوص والآيات التالية:

﴿ونرثه ما يقول ويأتينا فردا﴾ [مريم: 8].

﴿وكلهم آتيه يوم القيامة فردا﴾ [مريم: 95].

﴿ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة﴾ [الأنعام: 94].

﴿ذرني ومن خلقت وحيدا﴾ [المدثر: 11].

﴿يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه، وصاحبته وبنيه، لكل امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه﴾ [عبس: 34-37].

يمكن القول إن النص في استخدامه لصيغة المخاطب المثنى يحاكى على المستوى السطحي تقليداً لغوياً له دلالته الاجتماعية والثقافية، لكن صيغة المثنى في الحقيقة مجرد صيغة صرفية لأن المخاطبين هم جماعة الإنس والجن، هم الثقلان، هم الأنام. وإذا كانت اللغة قد جرت على خطاب الواحد بصيغة المثنى فإنها لم تجر على خطاب الجماعة بصيغة المثنى، الأمر الذي يجعلنا نقرر أن استخدام صيغة المخاطب المثنى يبدو تقليداً على المستوى السطحي فقط لطريقة العرب. وإذا كنا نعلم أن المخاطبين هم أهل مكة فإن استخدام صيغة المثنى ـ التي تجمع الإنس والجن ـ تقوم دلالياً بعملية إدماج للمخاطبين المعنيين ـ أهل مكة ـ في سياق أوسع من سياق وجودهم الزماني والمكاني. وبعبارة أخرى يتم في النص تغييب المخاطبين الفعليين الواقعيين في نمط مخاطبيين كليين معبّر عنهما بالإنس والجن تارة، وبالثقلين تارة أخرى. وفي عملية التغييب تلك يسمو النص بدلالته عن مستوى الواقعي والتاريخي والراهن لكي يكون خطاباً كلياً لمتلق كلي مطلق كذلك.

لكن هذا «التغييب» لا ينفي حالة «الحضور» المتمثلة في الخطاب كصيغة من جهة، وفي توظيف صيغة المثنى التي تشير إلى الفرد في بنية اللغة الأم من جهة أخرى. إن صيغة المثنى تعد بمثابة «حلقة وسطى» بين «الإنسان» المخلوق المذكور في أول السورة، والذي علمه «الرحمن» القرآن والبيان، وبين «الجماعة» المخاطبين الواقعيين الحاضرين في ﴿ألا تطغوا في الميزان. وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان﴾. وهذه الصيغة هي التي تخلق التوازن بين علاقات الغياب والحضور في السورة، إلى جانب أنها تطلق الدلالة من أسر الراهن والجزئي لدلالتها على كلي رغم صيغتها الصرفية.

والذي يؤكد مشروعية هذا التحليل حضور ضمير المخاطب المفرد كما سبقت الإشارة في الآيتين 27 و 78 في مفصلين هامين من مفاصل السورة: المفصل الأول الذي ينهى تعداد النعم الإلهية التي تبدأ من «تعليم القرآن» وخلق الإنسان في لقطات سريعة تتناول الشمس والقمر، والنجم والشجر، والسماء والأرض، والفاكهة والنخل والحب ذا العصف، ثم تعود لخلق الإنسان وخلق الجان، ثم تتناول مرج البحرين

وإخراج اللؤلؤ والمرجان، وذكر الجواري المنشآت في البحر. ينتهي هذا المفصل ﴿كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾، وتكون تلك الآية بمثابة ختام وتمهيد للانتقال للحديث عن القيامة وما يحدث فيها وما تفضي إليه من عذاب ونعيم. وتتكرر الآية التي يرد فيها ضمير المخاطب المفرد مرة أخرى في ختام السورة حيث يخلد المكذبون في النار ويخلد المصدقون المؤمنون في النعيم ﴿تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام﴾.

ومن الجدير بالملاحظة كذلك أن ضمير المخاطب المشار إليه يأتي في التركيب نفسه الذي ورد فيه في سورة العلق، أي مضافاً إلى «رب». ورغم أن الاسم «الرحمن» هو الاسم المسيطر على السورة كلها على مستوى البنية اللغوية، بوصفه الفاعل على الأقل حتى الآية رقم 12، وعلى البنية الإيقاعية للسورة كلها كما سلفت الإشارة، فإن حضور الاسم «الرب» يتكرر حوالى إحدى وثلاثين مرة في الآية التي تمثل محور الخطاب في السورة ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾، لكنه مضاف إلى ضمير المثنى. ويرد مرة واحدة كذلك مضافاً إلى ﴿المشرقين والمغربين﴾ في الآية السابعة عشرة. هذا الحضور المكثف بإضافاته الثلاث إلى «المفرد» و «المثنى» و «الجمع» يعني أن السورة ـ سورة الرحمن ـ تمثل انفتاحاً للدلالة المضمرة في سورة «العلق» على كل المستويات. إنها تبدأ من خلق الإنسان وتعليمه البيان، أي تبدأ من بطاقة التعريف السالفة مع إضافة بُعد الغرض والغاية من الخلق وهو العبادة. لكنها تنفتح لتعدد النعم والآلاء الكونية.

إن السؤال الاستنكاري المتكرر: ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ يفصل بين كل نعمة وأخرى حتى يصل إلى «الفناء». وإذا كان الفناء هو مصير كل النعم المعدودة في السورة، بل هو مصير «الأنام» جميعاً الذين وضعت لهم الأرض، فإن الباقي الدائم الخالد هو مانح هذه النعم. وهكذا توجه السورة المتلقي إلى عدم الاستغراق والانشغال بالنعم في ذاتها، أي عدم الاستغراق في جانبها النفعي، بقدر ما عليه أن ينشغل بها بما هي دلالة على وجود الحي الباقي الدائم الخالد. وإذا كانت هذه النعم بذاتها ـ أو بعضها في السورة.تسجد لخالقها ومبدعها فالأحرى بالإنسان أن

يتجاوز تلك النعم إلى الاستغراق في المنعم، لأنها ليست في الحقيقة سوى علامات وآيات للدلالة عليه.

وإذا كانت تلك النعم والآلاء مجرد علامات فإنها من الطبيعي أن تفنى حين يتجلى المدلول من وراء العلامات بوجهه الكريم وجلاله. وما الحاجة للعلامات بعد فناء الدنيا وزوال العالم؟ إن العلامات للقراءة والتدبر والتفكّر والانتقال من «الدال» فيها إلى «المدلول» فإذا ظهر «المدلول» فلا علامات، لأن ظهوره يكون ظهوراً ذاتياً. لذلك يقال للمكذّب الذي لم يتأمّل العلامات جيداً: ﴿لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾ [ق: 22]. لذلك تنتقل السورة بعد هذه الفاصلة إلى سياق التحدي والتهديد مبينة مصير المكذبين ومصير المصدقين المؤمنين. ونلاحظ أن وصف النعيم في السورة وصف مطوّل إذا قورن بوصف العذاب. وتفسير ذلك أن محور السورة هو التحدي والتهديد لأهل مكة، والمصاغ في سياق اللغة الدينية تحدياً وتهديداً للثقلين، معشر الجن والإنس. وهنا في بداية وصف العذاب والنعيم، وفي وحدة التحدي والتهديد بصفة خاصة، يمتزج ضمير الجمع بضمير المثنى امتزاجاً كاشفاً عن محاولة اللغة الدينية استبعاد التاريخي والواقعي من أفقها تعبيراً عن المطلق والكلي على جميع المستويات.

﴿يسأله من في السموات والأرض كل يوم هو في شأن﴾ جمع غائب

﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ مثنى مخاطب

﴿سنفرغ لكم أيها الثقلان﴾ مثنى مخاطب

﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ مثنى مخاطب

﴿يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بلسطان﴾ جمع مخاطب

﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ مثنى مخاطب

﴿يُرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران﴾ مثنى مخاطب.

هذه الوحدة تتجاوب مع باقي سورة العلق، الآيات التي لم نتناولها في الفقرة

السابقة، من حيث التهديد، الأمر الذي يؤكد العلاقة بين السورتين. الآيات المتروكة من سورة العلق تتناول بالتعميم الذي يخفي الواقع والتاريخ حالة «الإنسان» الطاغي المكذب الذي ينهى عن الصلاة وتتوعده بطريقة مماثلة ﴿كلا لئن لم ينته لنسفعا بالناصية، ناصية كاذبة خاطئة، فليدع ناديه، سندعُ الزبانية﴾ [العلق: 15-18].

هذا التجاوب بين السورتين على المستويات التي حللناها يجعل من سورة «الرحمن» نموذجاً لتحويل النعم والآلاء ـ المضمرة في سورة العلق ـ إلى علامات. صحيح أن السورة لم تستخدم الدال «آية»، لكن الربط بين خلق الإنسان وتعليمه القرآن والبيان من جهة، وبين تعداد النعم والآلاء من جهة أخرى في سياق استنكار التكذيب وبيان عواقبه يسمح لنا بالقول إن السورة تشير إلى النعم بوصفها علامات. بل ولعلنا لا نبالغ حين نقول إن العلامات في السورة غير مقصورة على النعم والآيات الكونية، بل جعلت السورة خلق الإنسان علامة، وجعلت القرآن نفسه علامة. وتلك العلامات كلها أقامها «الرحمن» الحاضر فيها جميعاً بصور مختلفة، وفي علاقات تبادل مع «الرب» في أحيان كثيرة. لكن علامة «الإنسان» ـ الرابط بين السورتين، سورتي «العلق» و «الرحمن» ـ هي العلامة المركزية، لأنها العلامة القادرة وحدها على حل شفرة العلامات الأخرى. وحين يكون النجاح حليف قراءة العلامات يكون النعيم الأبدي، وفي حالة الفشل والتكذيب يكون العقاب هو المآل.

(4)

تقدم سورة «القمر» نموذجاً آخر نستبين من خلاله آليات استخدام اللغة الدينية للغة الأم وتحويلها إلى علامة. وإذا كانت سورة «الرحمن» قد اعتمدت بصفة أساسية على آلية إدماج المخاطبين الواقعيين التاريخيين في سياق مخاطب كلي مطلق، فإن سورة «القمر» تعتمد على نفس الآلية من زاوية أخرى، تلك هي إدماج «التكذيب» والمعارضة والكفر برسالة محمد عليه السلام في سياق تاريخي متعالٍ

ومطلق هو تاريخ الصراع بين «الإيمان» و «الكفر». وكما حوّلت سورة «الرحمن» من خلال آليتها النعم والآلاء إلى علامات دالة على الله سبحانه وتعالى، كذلك تحول سورة «القمر» الأحداث التاريخية إلى علامات دالة كذلك.

هذا هو التشابه الأول بين السورتين، أما وجه المشابهة الثاني فهو اعتماد كل من السورتين على سمتين تعبيريتين هامتين يعدان من أهم سمات اللغة الدينية: السمة الأولى هي «الإيقاع» الذي ناقشنا بعض جوانبه في سورة «الرحمن» في الفقرة السابقة. أما السمة الثانية فهي الاعتماد بشكل أساسي على العبارات القصيرة المركزة والمكتنزة دلالياً. ويمكن أن يضاف لهاتين السمتين سمة ثالثة تشترك فيها السورتان، وإن كانت سمة أكثر بروزاً في سورة «الرحمن» منها في سورة «القمر»؛ تلك هي سمة العبارة التكرارية التي تمثل عصب «الإيقاع». كانت عبارة ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ هي العبارة المكررة في سورة «الرحمن»، أما العبارة المكررة في سورة «القمر» فهي ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر﴾ التي تكررت بكاملها أربع مرات، هذا إلى جانب تكرار الفاصلة ﴿فهل من مدكر﴾ في أيتين أخريين، فيكون المجموع ست مرات من مجموع عدد آيات السورة البالغ خمساً وخمسين.

الخطاب في هذه السورة أيضاً لأهل مكة، ولكن عبر المخاطب الأول بالوحي الذي يظهر الضمير الدال عليه مرة واحدة ﴿فتولّ عنهم يوم يدع الداع إلى شيء نكر﴾ [الآية: 6] وعلى طول السورة يكون حضور أهل مكة حضوراً ملموساً رغم الإشارة إليهم بضمير الجمع الغائب، باستثناء مرة واحدة يخاطبون فيها بشكل مباشر بعد الحديث عن آل فرعون الذين كذبوا بآيات الله كلها فأخذهم أخذ عزيز مقتدر. هنا يتحول الخطاب إلى أهل مكة في لهجة ساخرة: ﴿أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر﴾ [الآية: 42].

بالإضافة إلى ذلك كله يمكن القول: إن سورة «القمر» تعد بمثابة «بيان» لعاقبة التكذيب الذي تكررت الإشارة إليه على سبيل الاستنكار في سورة «الرحمن». وبما هي بيان، فإنها تتجاوز التهديد المتراخي في المستقبل في سورة الرحمن: ﴿سنفرغ لكم أيها الثقلان﴾ إلى التحقيق، أو بالأحرى إلى إعلان اقتراب تحقيق الوعيد. وإذا

كانت سورة «الرحمن» لم يرد فيها الدال «آية/علامة» اكتفاء بتعداد الآلاء والنعم، فإن سورة القمر تستخدم الدالة «آية» بدلالة لا يعتورها شك على «العلامة». وإذا كانت سورة «الرحمن» اكتفت بإبراز النعيم مفصلاً واختصرت صورة العقاب، فإن سورة «القمر» تسهب في إبراز صور العقاب الدنيوي والأخروي مختصرة ثواب المؤمنين في آخر آيتين من آياتها: ﴿إن المتقين في جنات ونهر، في مقعد صدق عند مليك مقتدر﴾ [الآيتان 55,54].

ولأن سورة «القمرة» بيان للمضمر والمختصر في سورة «الرحمن» فهي توظف الدال «آية» ليستوجب الآيات الكونية، والقصص والتاريخ، والقرآن كذلك في سياق مدلول «التذكير» و «الزجر». الآيات الكونية ـ وهي هنا في سورة القمر بعض المعجزات الكونية، انشقاق القمر ـ علامات يفضي التكذيب بها ـ أي رفض التسليم بدلالتها، إلى «التذكير» بالأمم التي كذبت بالآيات والرسل من قبل عن طريق حكي القصص والإنباء عنها ـ من خلال القرآن بالطبع ـ فيتحول القرآن كذلك إلى علامة ـ أو علامات ـ للتذكير. واستيعاب هذه العلامات ـ الآيات القرآنية التي تحكي قصص الأمم الغابرة وعاقبة تكذيبها للأنبياء ـ قد يفضي إلى الازدجار والكفّ عن التكذيب، والانطواء داخل دائرة المؤمنين.

هكذا تبدأ السورة وحدتها الافتتاحية كاشفة عن هذه الدلالات في سياق التهديد والوعيد متجاوزة موقف الاستنكار والتحدي في سورة «الرحمن»، وإن كانت تتولّد عنه:

﴿اقتربت الساعة وانشق القمر. وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر. وكذبوا واتبعوا أهواءهم وكل أمر مستقر. ولقد جاءهم من الأنباء ما فيه مزدجر. حكمة بالغة فما تغني النذر. فتولّ عنهم يوم يدع الداع إلى شيء نكر. خشعاً أبصارهم يخرجون من الأجداث كأنهم جراد منتشر. مهطعين إلى الداع يقول الكافرون هذا يوم عسر. كذبت قبلهم قوم نوح...﴾ [1-9].

إن صوت النذير واضح هنا وضوحاً على مستويي المنطوق والإيقاع، فالمنطوق يعلن «اقتراب» الساعة، ويعلن لا جدوى النُذر وعدم غنائها إزاء هؤلاء المكذبين

الذين اتهموا الآية الكونية ـ انشقاق القمر ـ بالسحر. إنه الإعراض عن الآيات وعدم القابلية للازدجار، فليس إلا «التولي» عنهم ومفارقتهم. أما على مستوى الإيقاع فيتمثل الإنذار في هذا التوالي للصوامت التي تنتهي بالراء في كل فاصلة من جهة، وفي تتابع الفواصل الناتج عن قصر العبارات من جهة أخرى.

ونلاحظ في هذه الوحدة الافتتاحية إن الإدماج الذي يحدثه النص بين أهل مكة والمكذّبين من قبل، وهو الإدماج الذي يجعل من التاريخ البشري صراعاً بين «الإيمان» و «الكفر» ـ هذا الإدماج يوازيه إدماج آخر بين «الأنباء» التي فيها مزدجر وبين الآيات الكونية من زاوية أن كل نمط منهما يمثل علامات، وأنهما كليهما تم التكذيب بهما. و «الأنباء» ليست سوى الإخبار السردي الذي يشير بالطبع إلى القرآن نفسه. هذا الإدماج بين الآيات الكونية والآيات النصية شبيه بالإدماج المضمر الذي لاحظناه في سورة «الرحمن» بين «القرآن» و «الإنسان» من جهة، وبين «البيان» و «النعم والآلاء» من جهة أخرى.

وحين ينتقل السرد من وَصْف تكذيب أهل مكة إلى سرد «النُّذر» كما تتمثل في العقاب الذي حلّ بالأمم السالفة يحرص على أمرين: الأمر الأول، الربط بين الآني والسالف بهدف استيعاب الآني في بنية كلية. وذلك يتم بـ ﴿كذبت قولهم قوم نوح﴾ و ﴿كذبت عاد﴾ و ﴿كذبت ثمود﴾ و ﴿كذبت قوم لوط بالنذر﴾ وأخيراً: ﴿ولقد جاء آل فرعون النذر، كذبوا بآياتنا كلها﴾. إن تكرار الفعل «كذّب» يقوم بعملية الربط والدمج تلك، من حيث هو فعل متكرر تكرراً متواتراً. وينتهي هذا الجانب الأول بما سبق أن أشرنا إليه من السخرية التي تكشف وحدة المصير كما كشفت وحدة السلوك: ﴿أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر﴾.

الأمر الثاني، الربط بين «العذاب والنذر» وبين القرآن في العبارة المتكررة ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدّكر﴾ للدلالة على وحدة «العلامات» التي يفضي الوصول إلى دلالتها إلى الخلاص من مصير المكذبين السابقين. لقد كذب قوم نوح وثمود وقوم لوط وآل فرعون فأوقع الله بكل قوم منهم عذابه الخاص، وتنتهي كل قصة من تلك القصص بالاستفهام الخبري: ﴿فكيف كان عذابي ونذر﴾ تليها

مباشرة العبارة المتكررة: ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدّكر﴾. هذا الاقتران بين «العذاب والنُّذر» وتيسير القرآن للذكر يحول كل ذلك إلى علامات. فانشقاق القمر آية، والأنباء التي فيها مزدجر علامات، والقرآن الميسر للذكر علامة كذلك.

وإذا أضفنا إلى ذلك كله أن سفينة نوح عليه السلام والتي كانت مجمع «الإيمان» و «النجاة» تركها الله «آية فهل من مدّكر»، وأن ناقة صالح التي عقرها قومه ـ والوارد ذكرها في هذه السورة ـ موصوفة في سياق آخربأنها آية «مبصرة» [الإسراء: 59] وكذلك الآيات التي كذب بها آل فرعون في سياق هذه السورة: ﴿كذبوا بآياتنا كلها فأخذناهم أخذ غزيز مقتدر﴾ موصوفة في سياق آخر بأنها «مبصرة» كذلك [النمل: 13] = لأدركنا أن مفهوم الآية/العلامة يستوعب الكون بكل ما فيه ومن فيه كما يستوعب التراث الإنساني السردي ومعجزات الأنبياء فضلاً عن القرآن الكريم نفسه. كل تلك العلامات تتطلب «المدّكر» الذي يستوعب دلالتها فيدخل حظيرة الإيمان ويفوز بالخلاص.

وإذ يتحول كل ما في الوجود إلى آيات تشير إلى مدلول واحد فمن الصعب الحديث عن التاريخ إلا من زاوية واحدة فقط، هي الصراع بين «الكفر» و «الإيمان». ومن هذه الزاوية لا يندمج الماضي والحاضر فقط بل يتماهيان، أي يصير أحدهما هو الآخر، يصير «هو هو» وليس مثله أو شبيهه أو مقاربه. هكذا تحدث السورة هذه المماهاة في ختام القصص ﴿أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة من الزبر﴾. وتتم هذه المماهاة من خلال التماهي في التكذيب بالآيات، فأهل مكة أعرضوا عن الآيات ﴿وكذبوا واتبعوا اهواءهم وكل أمر مستقر﴾، وآل فرعون حين جاءتهم النذر ﴿كذبوا بآياتنا كلها فأخذناهم أخذ عزيز مقتدر﴾. ولذلك تأتي النهاية الأخروية مطلقة الدلالة ﴿أم يقولون نحن جميع منتصر. سيهزم الجمع ويولّون الدبر. بل الساعة موعدهم والساعة أدهى وأمر. إن المجرمين في ضلال وسعر. يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر. إنا كل شيء خلقناه بقدر. وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر. ولقد أهلكنا أشياعكم فهل من مدكر. وكل شيء فعلوه في الزبر. وكل صغير وكبير مستطر﴾ [44-53].

في هذه المماهاة يبرز ضمير «الأنا» وحده مقرراً وواصفاً ومخاطباً ومتسائلاً بعد أن كان في علاقة تفاعل على مستوى الحضور والغياب مع الضمائر الأخرى. إنه اليوم الذي يتساءل فيه الملك بعد فناء كل شيء ﴿لمن الملك اليوم﴾ فتأتي الإجابة ﴿لله الواحد القهار﴾ [غافر: 16] اليوم الذي تغيب فيه الإرادات وتنمحي، فلا تكذيب ولا تصديق، ولا علامات ولا نُذر، إنه يوم: ﴿وعنت الوجوه للحي القيوم﴾ [طه: 111].

(5)

لعلنا لاحظنا حتى الآن أن عملية تحويل العالم إلى نظام من العلامات الدالة على مطلق كلي واحد، سواء في ذلك العلامات الكونية أم التاريخ البشري، تتصاعد مع تصاعد نغمة الإنذار والوعيد في سياق حركة النصّ القرآني السجالية ضد مشركي مكة بصفة خاصة. في النص الافتتاحي، سورة العلق ـ لاحظنا أن التهديد والوعيد كان مباشراً وشخصياً إلى حد كبير، رغم أن اللغة ظلت تتعامل في إطار العموم الذي ينقل الجزئي والمباشر والعيني والواقعي إلى المطلق.

كذلك فنحن وإن كنا نعلم أن المقصود بالذي «ينهي عبداً إذا صلى» هو «أبو جهل هشام بن الحكم» الذي قال: «لئن رأيت محمداً يصلي لأطأن رقبته»، فإن القارىء لا يتوقف أمام هذا الجزئي الخاص، وذلك لأن اللغة الدينية حولت الواقعة الجزئية إلى «نموذج» ومثال[22]. ومن أهم آليات تلك النمذجة استخدام الدال «الإنسان» دائماً دون تعيين إلا في حالات نادرة ﴿كلا إن الإنسان ليطغى، أن رآه استغنى، إن إلى ربك الرجعى﴾ [6-8].

بعد عملية النمذجة تلك يصبح التهديد عاماً وإن ظل متلبساً بالدلالة الشخصية التي تبرز من خلال ضمير المخاطب «أرأيت». ومعنى ذلك أن النص يورد التهديد

---

(22) انظر: الطبري: جامع البيان (الريان)، الجزء الثلاثون، ص: 163-166 حيث يطيل في ذكر الوقائع واقعة واقعة غير ملتفت إلى عملية «النمذجة» التي غالباً ما يصرّ عليها في مجال الأحكام شرعية أو أخلاقية، حيث يورد الواقعة التي نزلت عندها الآية أو الآيات ـ سبب النزول ـ ثم يتجاوز الواقعة إلى عموم الدلالة.

في هذه السورة بآليات تتراوح بين العموم والخصوص لأن المهدَّد واحد فرد، وإن كان نموذجاً لطغيان الإنسان. لذلك لا نكاد نجد في هذا النص ارتباطاً بين مفهوم العالم ومفهوم العلامة إلا على مستوى البنية العميقة جداً كما سبق أن حللناها.

تصاعدت نغمة التهديد والوعيد في سورة «الرحمن» كما بينا، حيث جاء الوعيد في صيغة المستقبل ﴿سنفرغ لكم أيها الثقلان﴾، وامتزج ذلك بالتحدي ﴿يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران﴾ [الآية: 35]. لذلك جاءت الإشارة للعلامات الكونية من مدخل الآلاء والنعم. وتصاعدت النغمة أكثر في سورة «القمر» حيث لم يعد الوعيد مؤجلاً بل صار ماثلاً من خلال علامة انشقاق القمر ﴿اقتربت الساعة وانشق القمر﴾. وفي هذه السورة الأخيرة لاحظنا ورود الدال «آية» بمعنى العلامة التي تستوعب الكون والماضي وتدمج الخاص بالعام وتحوّل التاريخ إلى مسار كلي جوهره الصراع بين «الإيمان» و «الكفر».

ننتقل هنا إلى تحليل سورة «النحل» التي تتصاعد نغمة التهديد في افتتاحيتها إلى حد التعبير عن مجيء الوعيد بصيغة الماضي: ﴿أتى أمر الله فلا تستعجلوه، سبحانه وتعالى عما يشركون﴾. نلاحظ هنا اعتماد السورة في آيتها الافتتاحية على أسلوب المفاجأة والمباغتة، وهو أسلوب يدخل المتلقي في حالة توتر تجعل تلقيه للعلامات الواردة في السورة تلقياً ينبع من دهشة المفاجأة والتوتر الذي يفضي إلى التأمل. لقد أحدثت كلمة «الأمر» ارتباكاً بين المفسرين حول المقصود بها وذلك بسبب غموض دلالتها. وهذا الغموض من شأنه إحداث رهبة من هذا الذي أتى أو على وشك الإتيان.

هذا الارتباك الناتج عن المفاجأة النابعة من استخدام صيغة الماضي يروي الطبري في تفسيره طرفاً منه، كاشفاً بذلك عن الطبيعة السجالية التي تحاول اللغة الدينية تجاوزها من خلال آليات إخفاء الجزئي والواقعي والعيني في بنيتها. يحكي الطبري عن ابن جريج قوله: «لما نزلت هذه الآية.. قال رجال من المنافقين بعضهم لبعض إن هذا يزعم أن أمر الله أتى فأمسكوا عن بعض ما كنتم تعملون حتى تنظروا ما هو كائن. فلما رأوا أنه لا ينزل شيء قالوا ما نراه شيء فنزلت ﴿اقترب للناس

حسابهم وهم في غفلة معرضون﴾ فقالوا: هذا يزعم مثلها أيضاً، فلما رأوا أنه لا ينزل شيء قالوا: ما نراه أنزل شيء، فنزلت ﴿ولئن أخرنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة ليقولن ما يحبسه، ألا يوم يأتيهم ليس مصروفاً عنهم وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤون﴾(23).

لكن غموض دلالة كلمة «أمر» يضيف إلى الارتباك النابع من المفاجأة والمفضي إلى التوتر بُعداً آخر يتمثل في تحديد المقصود بالأمر أولاً، كما يتمثل ثانياً في تحديد مرجعية الضمير في الفعل «تستعجلوه»: هل يعود هذا الضمير على اسم الجلالة، فيكون المعنى «أتى أمر الله فلا تستعجلوا الله»؟ أم يعود الضمير على «الأمر» فيكون المعنى «أتى أمر الله فلا تستعجلوا أمره»؟ ورغم أن ما يتبادر إلى الذهن لأول وهلة هو عودة الضمير إلى «الأمر»، فإن السياق التركيبي التالي «سبحانه وتعالى عما يشركون» يجعل اسم الجلالة بؤرة الدلالة ويجعل مرجعية الضمير في «تستعجلوه محتملة العودة إلى الاسم الذي يمثل بؤرة الدلالة. ثم يأتي تتابع الآيات بعد ذلك كله مركزاً تلك الدلالة ومكثفاً إياها من خلال تتبع العلامات الكونية من السماء والأرض ومن بينهما وما بينهما، وبيان دلالتها على وجود الله سبحانه وقدرته وعلمه.. إلخ.

(23) جامع البيان (الريان)، الجزء الرابع عشر، ص: 52. وكلام ابن جريج في هذه الرواية عن «المنافقين» يوهم أن الآية مدنية، وذلك لارتباط ظاهرة «النفاق» بوجود الرسول في المدينة بعد الهجرة وبعلاقته باليهود الذين كان بعضهم يتظاهر بالإسلام ويبطن اليهودية لأغراض سياسية، أو لعل ابن جريج توهم أنها مدنية، والحقيقة أن «استعجال العذاب» كان دأب أهل مكة في تحديهم الدائم للرسول، وهذا يؤكد أن الآية والسورة كلا حتى الآية 40 مكية وليست مدنية.

والحقيقة أن مشكل تحديد المكي والتمييز بينه وبين المدني في الترتيب الحالي للقرآن الكريم ـ ترتيب التلاوة ـ لا يصح الاعتماد فيها على المرويات وحدها دون منهج نقدي مزدوج. ولا يكفي الاعتماد فيها على الفروق الأسلوبية التي اعتمدها القدماء، وهي الفروق التي ناقشناها في دراسة سابقة (انظر: مفهوم النص، سبق ذكره، ص: 85-108). والمنهج النقدي المزدوج لا يكتفي بنقد المرويات أو الترجيح بينها، بل يهتم بالإضافة إلى ذلك بتطبيق منهج تحليل النص سواء من جانب اللغة أو بنية السرد. ومع ذلك فالنتائج التي يمكن التوصل إليها بعد بذل الجهد تكون في أحيان كثيرة احتمالية في النصوص المشكلة.

يشير الطبري بطريقة عارضة إلى الارتباك الناتج عن الغموض الدلالي لكلمة «أمر» فيبين أن بعض المفسرين فهم أن المقصود بالأمر الأحكام التشريعية وما يتعلق بها من الأوامر والنواهي، في حين أن المقصود هو قيام القيامة وما يتعلق به من ثواب وعقاب، لذلك يستنكر الطبري التفسير الأول ـ الذي يورده عن الضحاك ـ وذلك على أساس أنه لم يرو «أن أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ استعجل فرائض قبل أن تفرض عليهم فيقال لهم من أجل ذلك قد جاءتكم فرائض الله فلا تستعجلوها»[24]. ومن الواضح أن رد الطبري على هذا التفسير يعتمد فقط على مسألة انعدام الروايات، دون أن يعتمد على ما هو أهم من المرويات وهو «السياق» الذي يحدد طبيعة المخاطب ويكشف عن نمط الخطاب، وهو التهديد، وهو سياق يستحيل أن يكون المخاطب به مؤمناً مصدقاً طائعاً.

وكما الطبري، يلمح الزمخشري بطريقة عارضة كذلك مسألة غموض مرجعية «الهاء» المفضي إلى تكثيف دلالة «الأمر»، وذلك حين يتساءل عن طبيعة الاتصال وماهيته بين عبارة «أتى أمر الله فلا تستعجلوه» وبين العبارة التالية لها «سبحانه وتعالى عما يشركون». لكن الزمخشري يكتفي بالإشارة إلى الاتصال على مستوى المضمون والمحتوى المنتزع من السياق الخارجي دون أن يستطيع كشف ذلك الاتصال على مستوى الأسلوب والتركيب. «فإن قلت: كيف اتصل هذا باستعجالهم: قلت لأن استعجالهم استهزاء وتكذيب وذلك من الشرك»[25]. والرابط على المستوى التركيبي هو «الهاء» لأن الاستعجال من جانب المشركين لأمر الله هو نوع من التحدي لمحمد يواجهه القرآن بتحد أقسى وأشد، لأن تحدي أهل مكة باستعجال العذاب كاشف عن عدم تصديقهم لمحمد وعن عدم ثقتهم بقدرة الإله الذي يهددهم به. من هنا يأتي تنزيه الله عن شركهم تدعيماً لقوة التهديد في «أتى أمر الله فلا تستعجلوه». وتأتي الآيات التالية مبرزة هذا البُعد، بُعد الكشف عن القدرة الإلهية اللامتناهية التي يكذّب بها هؤلاء القوم.

---

(24) انظر: جامع البيان (الريان)، الجزء الرابع عشر، ص: 52-53.

(25) الكشاف، الجزء الثاني، ص: 400.

لذلك يتحرك النص فيما يلي ذلك مركزاً على دلالة «الله» تاركاً دلالة «الأمر» على غموضها، فالله هو الذي: ﴿ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون﴾ [الآية: 2]. وفي هذه الآية إشارة ضمنية إلى محمد عليه السلام بوصفه واحداً من «عباده» الذين تنزل عليهم الملائكة بالروح من أمر الله، وهي إشارة ضمنية في هذا السياق من أجل تكثيف الدلالة حول مفهوم الدال «الله» من جهة، وحول مفهوم إنزال الملائكة بالروح بوصفه فعلاً من أفعال «الأمر» الإلهي المشار إليه في الآية السابقة من جهة أخرى. وبذلك يتم تكثيف دلالة «الأمر» كذلك باعتباره شأناً إلهياً خالصاً لا يشركه فيه أحد.

وتتوالى الآيات مكثفة تلك الدلالات الثلاث ـ الله، الأمر، نفي الشريك ـ في سياق كلّي موحّد يجعل بؤرة الدلالة «الله» سبحانه وتعالى، ويجعل جناحيها «الأمر» و «نفي الشريك»، ويتحول العالم كله بكل جزئياته إلى «دال» أو «دوال»؛ أي يتحول إلى علامات وآيات. أليس الله سبحانه هو الخالق لكل شيء؟! إن الدليل على وحدانيته هو قدرته على خلق ما لا «يقدر عليه غيره، من خلق السموات والأرض، وخلق الأنسان وما يصلحه، وما لا بد منه من خلق البهائم لأكله وركوبه وجرّ أثقاله وسائر حاجاته وخلق ما لا يعلمون من أصناف خلائقه. ومثله متعال عن أن يُشْرك به غيره»[26].

ويمكن لنا هنا لأغراض الدراسة والتصنيف أن يفيد ترتيب الإشارات الواردة في السورة للعلامات الكونية ترتيباً يبدأ من الكلي وينتهي إلى الجزئي من جهة، ويبدأ بالأعلى وينتهي بالأدنى من جهة أخرى، وذلك من أجل الكشف عن عملية «الاستيعاب» الكلية التي لا يكاد النص يغادر من خلالها أية تفصيلة من تفصيلات الوجودين الطبيعي والإنساني دون أن يحولها إلى علامة. ومن خلال هذا الترتيب سنقدم تحليلنا آخذين في الاعتبار الإشارة إلى بعض النصوص القرآنية في بعض السور الأخرى تعميقاً للتحليل من جهة، وبياناً لأن سورة «النحل» مجرد نموذج من

(26) المرجع السابق نفسه، ص:401-402.

جهة أخرى. والعناصر التي تركز عليها سورة النحل في العلامات الكونية، يمكن ترتيبها على النحو التالي:

1 ـ خلق السموات والأرض بالحق	تعالى عما يشركون
2 ـ خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين	
3 ـ وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهاراً وسبلاً لعلكم تهتدون.	
4 ـ وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره.	إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون
5 ـ هو الذي أنزل من السماء ماء، لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون.	
ينبت لكم به الزرع والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات.	إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون
وما ذرأ لكم في الأرض مختلفاً ألوانه	إن في ذلك لآية لقوم يذّكرون
6 ـ وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماًطرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مؤخر فيه ولتبتغوا من فضله	ولعلكم تشكرون
7 ـ والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون. ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة	إن ربكم لرؤوف رحيم
8 ـ ويخلق ما لا تعلمون.	

تستوعب هذه العناصر الثمانية كل ما يمكن للإنسان مشاهدته من عناصر الكون، بل يتكفّل العنصر الثامن باستيعاب كل ما لا يمكن مشاهدته، وكل ما لا يمكن بالتالي العلم به واستيعابه. وبعبارة أخرى لا يكتفي النص القرآني بالمشاهد والمرئي والمحسوس، بل يدمج في بنية نسق العالم/العلامة ما هو غير مستوعب فيجعله مستوعباً من زاوية دلالته. هذا بالإضافة إلى أن منطقة «ما لا تعلمون» في سياق التهديد والوعيد تفتح باب الدلالة بلا حدود عن طريق إثارة الخيال الذي

يتصدى ليملأ تلك المنطقة المجهولة بالتهويلات التي تكثف حالة الخوف. وتعداد هذه الآيات الكونية تتحقق وظيفته بالنسبة للمتلقي من خلال إثارة القدرة على «التفكر» و «التعقل» و «التذكر» الذي يفضي إلى «الشكر» المتمثل في الطاعة والخضوع التام للرب «الرؤوف الرحيم» الذي يتعالى بحكم صفاته كلها «عما يشركون».

وإذا كان الوقوف بالتحليل التفصيلي لغوياً ودلالياً وسميوطيقياً عند كل عنصر من تلك العناصر يتجاوز حدود الزمان والمساحة المخصصين لهذه الدراسة، فإننا سنكتفي هنا بالربط بين بعض تلك العناصر في السورة ومثيلاتها في سياق النص القرآني دون استيعاب من ناحية، ومن ناحية أخرى سنشير إلى الدلالات التي تم تطويرها في الفكر الإسلامي من خلال تلك العناصر، في حقوله المعرفية الكلامية والصوفية والفلسفية إشارات سريعة.

لذلك سنكتفي بتحليل ثلاثة مستويات من العلامات: خلق السموات والأرض والجبال، وخلق الإنسان، والليل والنهار والشمس والقمر والنجوم.

1 ـ خلق السموات والأرض:

كثيرة هي النصوص التي تشير إلى خلق السموات والأرض جملة وتفصيلاً، وكثيرة هي الآيات التي تشير إلى الأرض وحدها وكثيرة تلك التي تشير إلى السماء وحدها. لكن اللافت في هذه السورة أن ثمة مقارنة بين خلق السموات والأرض «بالحق» وبين خلق الإنسان «من نطفة»، وهي مقارنة تستنبط من الفاصلتين، حيث تكون الفاصلة في خلق السموات والأرض ﴿سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ تنزيهاً لله سبحانه عما يعتقد أهل مكة، أما الفاصلة الثانية في خلق الإنسان فهي ﴿فإذا هو خصيم مبين﴾. والمقارنة في هذا السياق تكشف عن التعارض على مستوى الدلالة، فالإنسان المخلوق «من نطفة» أي من مادة متواضعة يخاصم ربه ويعانده ويجحد نعمته ببيانه، في حين أن السموات والأرض المخلوقة «بالحق» تدل على التنزيه وتنفي أي شريك.

وهذه المخاصمة والجحد بالنعمة من جانب الإنسان ـ المخلوق من نطفة ـ

معبّر عنها في سياق السورة في قوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم قالوا أساطير الأولين. ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون﴾ [الآيات: 24-25]. وهذا يؤكد أن السياق سياق مقارنة قائمة على التناقض، وهو سياق شبيه بذلك السياق الذي ورد فيه ﴿لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس، ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ [غافر: 57]، حيث السياق سياق الرد على منكري النبوة المكذبين لمحمد، وهو سياق يستدعي التهديد لهؤلاء القوم باقتراب الساعة: ﴿إن الساعة لآتية لا ريب فيها ولكن أكثر الناس لا يؤمنون﴾ [غافر: 59]، ويستدعي ـ من جهة أخرى مساندة محمد عليه السلام: ﴿فاصبر إن وعد الله حق واستغفر لذنبك وسبح بحمد ربك بالعشي والإبكار. إن الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير﴾ [غافر: 55-56].

من الضروري إبراز أن مقارنة التناقض بين خلق السموات والأرض «بالحق» وبين خلق الإنسان «من نطفة» مسألة ترتبط بسياق التهديد والوعيد لذلك الإنسان ﴿الخصيم المبين﴾ في سورة «النحل»، والذي يجادل في آيات الله ﴿بغير سلطان﴾ في سورة «غافر». ذلك أن ثمة سياقات أخرى تجعل من خلق الإنسان، ومراحل هذا الخلق، آية الآيات من جهة، وتبرز من جهة أخرى الإنسان الذي كرّمه الله وفضّله على كثير من خلقه، وهو السياق الذي سنتناوله في الفقرة التالية الخاصة بخلق الإنسان.

لكن ما دلالة «الحق» الذي خلقت به السموات والأرض؟ هذا سؤال توقف عنده المفسرون من زوايا مختلفة، ذلك أن التعبير «بالحق» في خلق السموات والأرض متكرر في أكثر من صياغة قرآنية وذلك على النحو التالي:

أ ـ ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق﴾ [الأنعام: 73، والزمر: 5، والجاثية: 22]

ب ـ ﴿وما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون﴾ (الإشارة إلى الشمس والقمر) [يونس: 5]

جـ ـ ﴿ألم تر أن الله خلق السموات والأرض بالحق﴾ [إبراهيم: 19]

د ـ ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق﴾ [الحجر: 85، والأحقاف: 3]

هـ ـ ﴿خلق السموات والأرض بالحق إن في ذلك لآية للمؤمنين﴾ [العنكبوت: 44]

و ـ ﴿ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق﴾ [الروم: 8]

ز ـ ﴿خلق السموات والأرض بالحق وصوركم فأحسن صوركم﴾ [التغابن: 3]

يعرض الطبري لاختلاف أهل التأويل «بالحق»، حيث ذهب جماعة لم يحددهم ولم يذكر أسماءهم إلى أن معنى «بالحق»: حقاً وصواباً لا باطلاً وخطأ. ويستدل أصحاب هذا التأويل على صوابه بقوله تعالى: ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا﴾ [ص: 27]. لكن دخول «الباء» و «الألف واللام» على كلمة «حق» يثير مشكلة يحاول أصحاب ذلك التأويل حلّها بالقول إن ذلك جار على طريقة العرب في الكلام، لأن العرب تقول: «فلان يقول بالحق» بمعنى أنه يقول الحق «ولا شيء في قوله بالحق غير إصابته الصواب فيه لا أن الحق معنى غير القول، وإنما هو صفة للقول، إذا كان بها القول، كان القائل موصوفاً بالقول بالحق.. فكذلك خلق السموات والأرض حِكْمَةٌ من حِكم الله، فالله موصوف بالحكمة في خلقهما وخلق ما سواهما، لا أن ذلك حقٌ سوى خَلْقِهما، خَلَقهما به»[27].

من الواضح في هذا التأويل ـ المبهم أسماء ممثليه ـ أنه تأويل يعارض تأويلاً آخر فحواه أن السموات والأرض وما بينهما مخلوقة بشيء، هذا الشيء معنى يسمّى «الحق». ويعتمد هذا التأويل المضمر على دخول «الباء» و «الألف واللام» على كلمة «الحق» لتأكيد أن كلمة «الحق» هنا ليست وصفاً للخلق بقدر ما هي تحديد للمعنى الذي خلقت به السموات والأرض. ومن الواضح أن أصحاب التأويل الذي يرويه الطبري لا ينجحون تماماً في الرد على أصحاب التأويل المضمر، لأن استنادهم إلى كلام العرب يخلو من الشواهد النصية الموثوق بصحتها والدالة على

(27) جامع البيان (شاكر)، المجلد الحادي عشر، ص: 458.

هذا الاستخدام في العربية. وسنعود في الفقرة التالية لشرح ذلك التأويل المضمر في رواية الطبري.

وقد ذهب جماعة آخرون من أهل التأويل ـ لم يحدد الطبري أسماءهم أيضاً ـ إلى أن المقصود هو الكلام الإلهي، لأن الله خلق كل شيء بكلامه، أي بقوله «كن» «واستشهدوا لقيلهم ذلك بقوله: ﴿ويوم يقول كن فيكون قوله الحق﴾، الحق هو قوله وكلامه.. والله خلق الأشياء بكلامه وقيله»[28]. «الحق» في هذا التأويل هو الأمر الإلهي التكويني «كن» الذي يمثل «كلمة» الخلق بالنسبة لكل المخلوقات من أعلاها إلى أدناها. وهذا التأويل لا يختلف في التحليل الأخير عن التأويل المضمر والذي يمكن استنباطه من التأويل السابق والذي يذهب إلى أن «الحق» معنى منفصل عن عملية الخلق ذاتها. ذلك أن تأويل «الحق» بأنه الأمر الإلهي «كن» يعني تغايراً بين «الحق» وعملية الخلق ذاتها، إذ يكون الأمر التكويني بمثابة «العلة» ويكون الخلق من حيث هو عملية بمثابة «المعلول»، وهكذا يتلاقى هذا التأويل الأخير مع ذلك التأويل المضمر الذي يذهب أصحابه إلى أن «الحق» المخلوق به معنى ليس هو الخلق.

---

(28) السابق نفسه، ص: 459، وصمت الطبري عن تحديد أسماء ممثلي التأويلين لافت لما له من دلالة على أخذ الطبري جنب «الحذر» من الدخول في المناقشات الخلافية التي تثيرها بعض النصوص، ومنها النص الذي بين أيدينا. من هنا يتوقف الطبري عند إسناد الأقوال إلى قائليها مكتفياً بإيراد جوهر الفكرة من ناحية، ويحاذر من ناحية أخرى من الخوض في الخلاف وصولاً إلى ما يراه الصواب مخالفاً نهجه المستمر في التفسير كله. إن أصحاب الرأي الثاني مثلاً القائل بأن «الحق» هو «الكلام الإلهي»، يستنتجون من تأويلهم ذلك أن القرآن قديم ـ خلافاً لقول المعتزلة ـ وذلك فيما يحكيه الطبري على لسانهم من قولهم: «فما خلق به الأشياء فغير الأشياء المخلوقة. قالوا: فإذا كان ذلك كذلك، وجب أن يكون كلام الله الذي خلق به الخلق غير مخلوق». يروي الطبري ذلك دون تعليق موافق أو مخالف، وللصمت أكثر من دلالة هنا لا نريد أن نرجح إحداها.
راجع أيضاً ما يعزّز كلامنا عن أخذ الطبري جانب «الحذر» و «التقية» ربما، في المسائل الخلافية في التفسير، تفسيره المفصّل والمسهب للفعل «استوى إلى» في سورة البقرة، آية 29، ومروره مرار الكرام عند قوله تعالى: ﴿ثم استوى على العرش﴾ مكتفياً بالإشارة إلى أنه سبق شرح الفعل «استوى»، مع أن الصيغة ﴿استوى على﴾ صيغة أثارت وما تزال تثير خلافات على مستوى التفسير والتأويل من الصعب تجاهلها. انظر: جامع البيان (شاكر) المجلد الأولى، ص: 428-431 في المثال الأول، وفي المثال الثاني، المجلد الحادي عشر، ص: 482-483، حيث يقول: ﴿ثم استوى على العرش﴾. وقد ذكرنا معنى (الاستواء) واختلاف الناس فيه فيما مضى من قبل بما أغنى عن إعادته». ويصمت صمتاً تاماً عن المشكل الذي لا يخلو منه تفسير.

2 ـ خلق الإنسان:

إذا كانت سورة النحل بحكم سياقها التهديدي جعلت خلق الإنسان «من نطفة» على سبيل بيان التعارض بين خلقه وخلق السموات والأرض من جهة، وبيان التعارض بين كونه من نطفة وكونه خصيماً مبيناً من جهة أخرى، فإن ثمة سياقات أخرى تضع خلق الإنسان ـ وآدم بصفة خاصة ـ في مكانة أسمى من مكانة كل المخلوقات. وقد أدرك الطبري هذا السياق التهديدي وما يحدثه من أثر في إبراز العلامات الكونية التي تتضمنها السورة، وذلك حين يقول: «يقول تعالى ذكره معرّفاً خلقه حجته عليهم في توحيده وأنه لا تصلح الألوهة إلا له خلق ربكم أيها الناس السموات والأرض بالعدل وهو الحق منفرداً بخلقها لم يشركه في إنشائها وإحداثها شريك.. لأنه لا يكون إلهاً إلا من يخلق وينشىء بقدرته مثل السموات والأرض ويبتدع الأجسام فيحدثها من غير شيء.. ومن حججه عليكم أيضاً أيها الناس أنه خلق الإنسان من نطفة فأحدث من ماء مهين خلقاً عجيباً قلّبه تارات خلقاً بعد خلق في ظلمات ثلاث، ثم أخرجه إلى ضياء الدنيا بعد ما تم خلقه ونفخ فيه الروح فغذاه ورزقه القوت ونماه حتى إذا استوى على سوقه كفر بنعمة ربه وجحد مدبره وعبد من لا يضرّ ولا ينفع وخاصم إلهه فقال: من يحيي العظام وهي رميم ونسي الذي خلقه فسواه خلقاً سوياً من ماء مهين»[29].

هذا التهديد من شأن المادة التي خلق منها الإنسان ـ النطفة ـ مقصود تماماً إذن في هذا السياق وفي السياقات الشبيهة التي يشير إلى بعضها الطبري في النص السابق. ولكن علينا ألا ننسى أن قدرة الإنسان على «الإبانة» وهي القدرة التي يستخدمها في مخاصمة إلهه والكفر به هي قدرة من النعم الإلهية الممنوحة للإنسان كما لاحظنا في سورة الرحمن ﴿خلق الإنسان علمه البيان﴾. وهذا ما يجعل من الشرك أو الكفر حالة أشبه بإنكار الإنسان لذاته وهويته، وذلك عن طريق إنكار خالقه والجحد به وإشراك غيره معه في فعله.

---

(29) جامع البيان (الريان)، الجزء الرابع عشر، ص: 54.

في سياق سورة «المؤمنون» والتي تبدأ ﴿قد أفلح المؤمنون﴾ نلاحظ أن الحديث عن خلق الإنسان يتصدَّر الحديث عن خلق السموات والأرض وما بينهما، وذلك على عكس السياق في سورة «النحل». لذلك يوصف خلق الإنسان وصفاً تفصيلياً: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين. ثم جعلناه نطفة في قرار مكين. ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ [الآيات: 12-14]. وهو الوصف الذي تقمّص أحد كتبة الوحي واستولى عليه وهو يتابعه لدرجة أنه نطق قبل أن يُملي عليه النبي ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾. فلما أخبره النبي ﷺ أن الفاصلة هي ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ أصاب الكاتب من الغرور ما جعله يتوهم أنه قادر على أن يأتي بمثل القرآن، فارتد عن الإسلام ثم عاد إليه في عام الفتح[30]. وهذه الحادثة نموذج كاشف عن قدرة اللغة الدينية على الاستيلاء على المتلقي وإدماجه في عالمها إدماجاً يصل إلى حد التماهي في كثير من الأحيان.

خلق الإنسان إذن يبدأ من الطين ـ وهو خلق آدم ـ ومن الطين تتسلسل عملية الخلق عن طريق المضغة فالعلقة فالعظام، فكسوة العظام باللحم حتى ينشأ الإنسان خلقاً آخر مستوياً فصيحاً مبيناً.. إلخ. والحقيقة أن خلق جسم آدم من الطين قد مهّد الأساس للفكر الإسلامي كي يصوغ مفهوم «العالم الصغير»، وهو المفهوم الذي يعتبر أساساً من الأسس الهامة في نظرية «الكلمة» ـ اللوجوس أو الإنسان الكامل ـ عند متصوفي الإسلام. وقد انبثقت الفكرة من النص القرآني انطلاقاً من تعددية وصف الطين الذي خلق منه آدم. إنه مجرد الطين كما في نص سورة «المؤمنون» السابق الإشارة إليه، وهو ﴿صلصال كالفخار﴾ في نصوص أخرى [الرحمن: 14،

---

(30) الكاتب هو عبد الله بن سعد بن أبي سرح، وهذا الذي أنزل فيه قول الله تعالى: ﴿ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحى إلي ولم يوح إليه شيء ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله﴾ [الأنعام: 93]. انظر الطبري: جامع البيان (شاكر)، المجلد الأول، ص: 54، حاشية رقم (2)، ص: 54-55. والمجلد الحادي عشر، ص: 533-535. وانظر في ترجمة عبد الله بن سعد بن أبي سرح: ابن سعد: الطبقات الكبرى، إعداد: أحمد شمس الدين وإبراهيم شمس الدين ويحيى مقلد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1411 هـ ـ 1991 م، المجلد السابع، ص: 744.

السجدة: 7، ص: 71]، ﴿وهو صلصال من حمأ مسنون﴾ [الحجر: 28] أو ﴿طين لازب﴾ [الصافات:11].

وقد حاول الطبري أن يجمع كل تلك الأوصاف في نسيج دلالي واحد، وذلك من خلال رواية يرويها عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب النبي ﷺ فحواها أن ملك الموت الذي أرسله الله ليأتيه بالطين من الأرض لم يأخذ الطين من مكان واحد «وأخذ من تربة حمراء وبيضاء وسوداء، فلذلك خرج بنو آدم مختلفين. فصعد به، فبلَّ التراب حتى عاد طيناً لازباً ـ واللازب هو الذي يلتزق بعضه ببعض ـ ثم تُرك حتى أنتن وتغير.. فكان جسداً من طين أربعين سنة من مقدار يوم الجمعة، فمرت به الملائكة ففزعوا منه لما رأوه. وكان من أشدهم فزعاً منه إبليس. فكان يمر به فيضربه فيصوت الجسد كما يصوت الفخار وتكون له صلصلة»[31]. وبهذا الشرح أيضا يعلّل الطبري الاسم «آدم» الذي سمي به المخلوق البشري الأول وذلك لأن مادة جسِمه أخذت ﴿من أديم الأرض﴾[32].

وعند تأويل نص سورة الصافات ﴿من طين لازب﴾ يطرح الطبري مفهوم أن جسد آدم قد خلق من العناصر الطبيعية الأربعة: وهي التراب والماء والنار والهواء، وهو المفهوم الذي يربط بين جسد آدم والطبيعة على أساس من التماثل[33]. ولا شك أن هذه النصوص وما أحاط بها من تراث تأويلي مبكر كانت هي المهاد الذي سار عليه الفكر الديني الإسلامي في تطوره اللاحق لتأسيس مفهوم «العالم الصغير» وصفاً للإنسان. لم يكن الأمر إذن مجرد تأثر بأفكار فيثاغورث، إذ لولا هذه البذور الكامنة في النص الديني ما استطاع «إخوان الصفا» في القرن الرابع الهجري ـ متأثرين معها بالفكر اليوناني، صياغة مفهومي «الإنسان الكبير» للدلالة على الكون و «العالم الصغير» للدلالة على الإنسان.

إن الرابط بين العالمين: الكبير والصغير هو تكون كل منهما على مستوى البنية

---

(31) جامع البيان (شاكر)، المجلد الأول، ص: 459.

(32) السابق، ص: 481.

(33) انظر: المرجع السابق (الريان)، الجزء الثالث والعشرون، ص: 28.

المادية من تلك العناصر الأربعة الأولى، وإن كانت توجد بنسب تتفاوت في كل موجود من الموجودات الكونية، ولكنها على التوافق والانسجام والتآلف في بنية الجسد الإنساني. وقد وصل الحكماء ـ فيما يقول إخوان الصفا ـ إلى تلك النتيجة بعد أن وجدوا في هيئة جسد الإنسان «مثالات لجميع الموجودات التي في العالم الجسماني من عجائب تركيب أفلاكه وأقسام أبراجه وحركات كواكبه، وتركيب أركانه وأمَّهاتها، واختلاف جواهر معادنه، وفنون أشكال نباته، وغرائب هياكل حيواناته.. فلما تبينت لهم هذه الأمور عن صور الإنسان، سموه من أجل ذلك عالماً صغيراً»[34].

ولكن إذا كانت كل الملخوقات قد خلقها الله بالأمر الإلهي «كن» فإن خلق آدم قد تميز عن خلق المخلوقات كلها بأنه باشر الله سبحانه وتعالى خلقه بيديه، وذلك طبقاً لقوله تعالى في سياق استنكار عصيان إبليس الأمر الإلهي بالسجود لآدم: ﴿وما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ [ص: 75]، ورغم الخلاف التأويلي بين أنصار الفهم الحرفي وأولئك الذين يصرّون على الفهم المجازي لعبارة «بيدي»، وهو خلاف تعرضنا له في سياق دراسات أخرى، فإن الفهم الذي شاع واستقر وكان له تأثيره في دوائر الفكر الصوفي بصفة خاصة هو الفهم الحرفي. ذلك أن هذا الفهم يجعل هذه المباشرة باليدين ـ بعد نفي التشبيه واعتبار اليدين من صفات الذات الإلهية التي أثبتها السمع[35] ـ علامة على تكريم الله سبحانه للإنسان واحتفائه به. وهذه الدلالة يعبّر عنها الطبري في تفسيره من خلال رواية عن عبد الله بن عمر يقول فيها: «خلق الله أربعة بيده: العرش وعدن والقلم وآدم، ثم قال لكل شيء كن فكان»[36].

---

(34) رسائل إخوان الصفا، دار صادر، بيروت، د.ت. المجلد الثاني، ص: 457.

(35) انظر: ابن المنير، على هامش «الكشاف»، سبق ذكره، الجزء الثالث، ص: 284. وانظر في الخلافات حول تأويل «اليد» دراستنا:

The Perfect Man in Islam, Journal of Osaka University for Foreign Studies, Osaka, Japan, No. 77, 1988, pp. 113-115.

(36) جامع البيان (الريان)، الجزء الثالث والعشرون، ص: 119.

بالإضافة إلى مباشرة الخلق باليدين، تميز خلق آدم بشرف الاستقبال المباشر للنسخة الإلهية [الحجر: 29، السجدة: 9، ص: 72] التي سوته كائناً حياً، ومن هذه الروح تنتقل النفخة الإلهية بطريقة غير مباشرة لسائر البشر. لكن النص القرآني في سياق معارضة التصورات الكنسية عن طبيعة السيد المسيح يماثل بين خلق السيد المسيح وخلق آدم مبرزاً أن كليهما مخلوق من تراب بالأمر الإلهي «كن»: ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾ [آل عمران: 59]. وقد كان النصارى فيما يرويه الطبري عن ابن جريج قد خاصموا محمداً عليه السلام حول وصف القرآن للسيد المسيح بأنه «عبد الله»، وذلك على أساس أن القرآن نفسه هو الذي يصف السيد المسيح بأنه ﴿رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه﴾ [النساء: 171]، وهو وصف كان نصارى نجران يتصورون أنه يتماثل مع تصوراتهم عن الكلمة واتحاد الناسوت باللاهوت.. إلخ.

وقال ابن جريج: «بلغنا أن نصارى أهل نجران قدم وفدهم على النبي ﷺ، فيهم السيد والعاقب، وهما يومئذ سيدا أهل نجران، فقالوا: يا محمد، فيم تشتم صاحبنا؟ قال: من صاحبكما؟ قالا: عيسى بن مريم، تزعم أنه عبد! قال رسول الله ﷺ: أجل إنه عبد الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه. فغضبوا وقالوا: إن كنت صادقاً فأرنا عبداً يحيي الموتى، ويبرىء الأكمه، ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه، الآية، لكنه الله. فسكت حتى أتاه جبريل فقال يا محمد: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم﴾ [سورة المائدة: 71-72] الآية، فقال رسول الله ﷺ: يا جبريل إنهم سألوني أن أخبرهم بمثل عيسى. قال جبريل: مثل عيسى كمثل آدم خلق من تراب ثم قال له: كن فيكون. فلما أصبحوا عادوا فقرأ عليهم الآيات»[37].

لكن هذا النص ذي الطبيعة السجالية الواضحة لم يقف عائقاً دون التركيز على الأبعاد الثلاثة السالفة لخلق آدم، تلك الأبعاد المتمثلة في تمثيل جسده لعناصر الكون المادية، وفي تمثيل روحه للنفخة الإلهية، وفي حمل شرف الخلق بالمباشرة

---

(37) السابق (شاكر) المجلد السادس، ص: 470.

باليدين الإلهيتين. فإذا أضيف إلى ذلك كله كثير من النصوص القرآنية التي تتحدث عن تسخير كل شيء فيما بين السموات والأرض للإنسان لم يكن غريباً ولا شاذاً في سياق الفكر الإسلامي أن ينمو مفهوم «الكمال» وصفاً للإنسان. يقول ابن عربي: «ليس شيء في العالم إلا وهو مسخر لهذا الإنسان، لما تعطيه حقيقته [الروح الإلهي] وصورته [جمع جسده لحقائق الكون] علم ذلك من علمه ـ وهو الإنسان الكامل ـ وجهل ذلك من جهله، وهو الإنسان الحيوان»[38]. وقد كان ابن عربي هو نفسه الذي توقف عند خلق السموات والأرض «بالحق» وصاغ مفهوم «الحق المخلوق به» متأثراً دون شك ببعض التأويلات السابقة عليه، ومنها ذلك التأويل المضمر في التأويل الذي حللناه في الفقرة السابقة.

لقد اعتبر ابن عربي أن الإنسان الكامل ـ المتجلي في آدم والأنبياء كلهم والعارفين والذي يصل ذورة تجليه في محمد عليه السلام ـ هو بالنسبة للعالم بمثابة «المجلي» و «المظهر» الذي لولا وجوده ما ظهر العالم، ذلك أن الله سبحانه وتعالى «كان أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة.. فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبّر عنه في إصطلاح القوم بالإنسان الكبير»[39]. وعلى ذلك فإن آدم ـ الإنسان الكامل وروح العالم وجلاء مرآته ـ هو علّة وجود العالم كما أنه علة حفظه وبقائه «فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل»[40]. ومن هذه الزاوية يكون هو «الحق المخلوق به» السموات والأرض وما بينهما. وهكذا ربط ابن عربي بين مفهوم «الإنسان الكامل» ومفهوم «الحق المخلق به» داخل سياق مفهوم كلي متميز للكلمة الإلهية في تجلياتها المختلفة[41].

---

(38) نصوص الحكم، تحقيق وتعليق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ت، ص: 199.

(39) السابق، ص: 49.

(40) السابق، ص: 50.

(41) انظر دراسة أبو العلا عفيفي:

The Mystical Philosophy of Muhyid Din. 2 bnulo Arabi, Cambridge university Press, 1939, P. 177.

وإذا كان الطبري ـ كما سلفت الإشارة ـ قد فسّر «الحق» بالعدل، فإن تأويلات المتصوفة كانت تسبح في مجالات معرفية جعلت «الحق» مبدأ كلياً أشبه باللوجوس عند الفلاسفة اليونان، أو بالعقل الأول الكلي عند الفلاسفة المسلمين. من هنا كان هذا «الحق» هو المبدأ الذي انبثق عنه الكون كله، صورته وحقيقته، أي العالم والإنسان. ولم يكن المفكرون المسلمون مغالين حين اعتبروا «الكلمة» مبدأ الخلق، لكنها الكلمة من منظور لا يتوقف عند حدود الفهم الحرفي للأمر الإلهي «كن» وإن كان ينطلق منه. هذه الكلمة قد تكون «الحق المخلوق به»، أو «الإنسان الكامل» أو «الحقيقة المحمدية» أو «حقيقة الحقائق الكلية»، تتعدد الأسماء والمسمى واحد[42]. والأصل في ذلك كله النص القرآني الذي يساوي أحياناً بين خلق العالم وخلق الإنسان، وأحياناً أخرى يميز خلق العالم على خلق الإنسان، وفي غالب الأحيان يميز خلق الإنسان على خلق العالم. والخلق كله عملية واحدة في جوهرها مصدرها الكلمة.

3 ـ الكلمة: القرآن والوجود:

إن تحويل مفردات العالم إلى علامات دالة معناها تحويل العالم إلى كلمات غير ملفوظة، كلمات بالمعنى السميوطيقي الذي يفضي إلى جعل الكون كله لغة، أي نسقاً من العلامات. والقرآن الكريم الذي يصف عيسى عليه السلام بأنه: ﴿كلمة منه﴾ هو الذي يجعل كلمات الله لا نهائية لا يمكن لأي مداد أن يستوعب تسجيلها: ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا﴾ [الكهف: 109] و ﴿ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفذت كلمات الله﴾ [لقمان: 27]. هكذا فلا مداد ولا أقلام، ولو كانت بحار العالم وأشجاره، قادرة على أن تستوعب كلمات الله تسجيلاً وكتابة.

---

(42) انظر في شرح هذه المصطلحات، دراستنا: «فلسفة التأويل»، دراسة في تأويل القرآن، عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير، بيروت، ط 2، 1993، ص: 57-95.

هكذا يحول القرآن الكريم كل ما يدركه الوعي الإنساني بحسه إلى علامات كلمات، فالجبال هي «الرواسي» التي تمنع الأرض أن تميد، وتحفظ للإنسان توازنه عليها، فهي علامات دالة على القدرة الإلهية من جهة، وعلى النعم الإلهية التي منحها الله للإنسان من جهة أخرى. وعلينا أن نتمثل مستويات حضور «الجبال» في النص القرآني من أفق وعي الإنسان العربي الذي يخاطبه الوحي ممتناً عليه أحياناً، ومهدداً له أحياناً أخرى. إن الجبال هي «الرواسي» التي تثبت الأرض، وهي «الأكنان» التي تحمي الإنسان من هجير الصحراء فيتخذ منها البيوت، وهي أيضاً بيوت للنحل اتخذها بإيحاء الله سبحانه وتعالى [سورة النحل: 81، 68]، هكذا يستثمر النص هذا الحضور في وعي المتلقي لكي يحول كل مستويات هذا الحضور إلى علامات دالة على الخالق المنعم، وذلك كله في سياق المسمى وبيان النعم.

وإذا كان السياق سياق تهديد ووعيد فإن الجبال من خشية الله تتصدع لو كان القرآن قد أنزل عليها [الحشر: 21] بل إن الله سبحانه وتعالى حين تجلّى للجبل ﴿جعله دكاً وخرّ موسى صعقاً﴾ [الأعراف: 143] لأنه كان قد طلب من ربه أن يَظْهَر له حسب اقتراح قومه ﴿أرنا الله جهرة﴾ فأخذتهم الصاعقة أيضاً. تتحول الجبال إلى قوى عاقلة حساسة ربما أكثر حساسية من الإنسان نفسه وأهدى عقلاً. أليست هذه الجبال هي التي أشفقت من حمل «الأمانة» حين عرضت عليها وعلى السموات والأرض ﴿فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان، إنه كان ظلوماً جهولاً﴾ [الأحزاب: 72].

لكن هذه الجبال أيضاً، الدالة على القدرة والأنعام، والتي تبرز في صورة أكثر تعقلاً وحساسية من الإنسان نفسه، يمكن أن تكون علامات تدل على قرب النهاية، واقتراب يوم الحساب وتحقق الوعيد، لأنها ستصير ﴿كالعهن المنفوش﴾ [القارعة: 101]. والمتلقي في جميع الأحوال يتخيل بروز الأرض ودك الجبال وسيرها ومورها متقلباً بين «الدهشة» و «الفزع»، بحيث تنطبع في وعيه هذه الموجودات الطبيعية علامات/كلمات دالة، إن في ثباتها أو في زوالها، على القوة

الخالقة القاهرة، التي يتحتم على الإنسان إزاءها الطاعة المطلقة والخضوع الكامل.

وكما الجبال فالليل والنهار آيتان ﴿فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة﴾ [الإسراء: 12]. وتنطوي هاتان الآيتان على آيات أخرى: هي الشمس والقمر والنجوم، وكلها آيات مسخرة للإنسان. فالشمس ضياء، وهي آية النهار المبصرة، والقمر نور والنجوم مصابيح في السماء وعلامات يهتدي بها الإنسان فيعرف طريقه في الصحراء. وإذا كانت كل هذه الآيات العلامات ـ كل ما خلق الله ـ تسجد لله طاعة وخوفاً فكيف بالإنسان يسجد لهذه العلامات ـ للشمس القمر ـ ولا يسجد لله ﴿ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن﴾ [فصلت: 37]. وهنا نلاحظ أن تحويل الشمس والقمر والنجوم إلى علامات دالة على وجود الله وقدرته إنما يتم في إطار «نفي» ألوهة هذه الظواهر الكونية. وهذا النفي لا يتحقق إلا بإبراز كونها هي خاضعة ساجدة لله ﴿بل له ما في السموات والأرض كل له قانتون﴾ [البقرة: 116]. ﴿أو لم يروا إلى ما خلق الله من شيء يتفيأ ظلاله على اليمين والشمائل سجداً لله وهم داخرون. ولله يسجد ما في السموات وما في الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون﴾ [النحل: 49-48].

إن قصة إبراهيم الخليل تمثل عملية التحويل تلك في النص القرآني تمثيلاً رمزياً عميقاً. حيث يتم تحويل الشمس والقمر والنجوم وزحزحتها من مقام الألوهة والعبادة إلى أن تكون مجرد علامات دالة على موجود أعلى مطلق لا يدرك بالأبصار ولا تناله الحواس. هكذا تبدأ القصة في السرد القرآني وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين. ﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون. إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين﴾ [الأنعام: 75-79].

إنها رحلة معرفية بدايتها أن الله سبحانه وتعالى هو الذي «يُري» إبراهيم ملكوت

السموات والأرض، بمعنى أنه يساعده على اكتشاف طبيعة الملكوت بوصفه علامة، أو مجموعة من العلامات، تحيل كل علامة إلى علامة أخرى في حركة متصاعدة وصولاً للدلالة الكلية. وقد صارت رحلة اكتشاف العلامات تلك نموذجاً معرفياً في سياق تطور الفكر الإسلامي الذي استند إلى قراءة العلامات للبرهنة على وجود الله. والنص النموذج الذي يمثل إعادة انتاج لهذه الرحلة المعرفية بشكل حرفي تقريباً نجده في «حيي بن يقظان» القصة الرمزية التي كتبها ثلاثة من الفلاسفة، لعل أهم صياغة لها هي صياغة «ابن طفيل» الأندلسي.

ولأن الشمس والقمر والنجوم علامات تتمتع بأهمية خاصة في توظيف القرآن بمفردات العالم، ربما بحكم أنها كانت موضوعات للتأليه والعبادة، نجد التناول القرآني لها يتراوح بين القسم بها لأهميتها وعظمتها وبين إبراز قدرة الله على تدميرها حين يشاء بياناً لخضوعها جميعاً لقدرته المطلقة. ﴿والشمس وضحاها، والقمر إذا تلاها﴾ [الشمس: 2] وكذلك يقسم سبحانه بالنجم ﴿والنجم إذا هوى﴾ وبمواقع النجوم ﴿وإنه لقسم لو تعلمون عظيم﴾ [الواقعة: 75]. لكن هذه العلامات العظمى يمكن إزالتها ومحوها، حيث يتم تكوير الشمس [التكوير: 1] وخسف القمر وجمعهما معاً، أي القضاء على ثنائية الليل والنهار وما يرتبط بهما من الحياة الطبيعية والوجود الإنساني: ﴿فإذا برق البصر، وخسف القمر، وجمع الشمس والقمر﴾ [القيامة: 9]، أما النجوم فإنها تنطفىء وينطمس ضوءها [التكوير: 2، المرسلات: 8].

هكذا تتعدد دلالات الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم، وكذلك الجبال والأنهار فهي علامات يهتدي بها الإنسان في طريقه وسيره، أي هي علامات للنفع والهداية، ليلاً ونهاراً، وهي من جانب آخر علامات على قدرة الخالق الواحد الذي يسخر هذه الآيات لنعمة الإنسان أو يسخرها لتهديده ووعيده، وهي من جانب ثالث زينة جمالية، ومن جانب رابع خطر يحيق بالشياطين الذين يسترقون السمع لنقل أسرار السماء إلى الكهنة: ﴿إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب. وحفظاً من كل شيطان مارد. لا يسمعون إلى الملأ الأعلى ويُقْذفون من كل جانب. دُحُوراً ولهم عذاب واصب. إلا من خطف الخطفة فأتبعه شهاب ثاقب﴾ [الصافات: 6-10].

لذلك لا يستغرب أن يرد في هذا السياق المثال الوحيد للتوظيف القرآني للدال «علامة» في السورة التي تمثل بؤرة التحليل في هذه الفقرة، وذلك في قوله تعالى: ﴿وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهاراً وسبلاً لعلكم تهتدون، وعلامات وبالنجم هم يهتدون﴾ [الآية: 15]. ولذلك كان تعليق قتادة على هذه الآية تعليقاً كاشفاً عن مسألة «تعددية الدلالة»، وذلك حيث يقول إن الله: «إنما خلق هذه النجوم لثلاث خصال جعلها زينة للسماء، وجعلها يهتدي بها، وجعلها رجوماً للشياطين. فمن تعاطى فيها غير ذلك فقد رأيه وأخطأ خطّه وأضاع نصيبه وتكلّف ما لا علم له به»(43).

إن الشمس والقمر والنجوم علامات متعددة الدلالة إذن، لكن هذه العلامات تستمد دلالتها من علامتي الليل والنهار، وهما العلامتان الكليتان في هذا السياق. وإذا كان تأمل العلامات والوصول إلى دلالتها يفضي إلى العلم/الإيمان، فإن الوقوف عند حدود المستوى النفعي الخالص لهذه العلامات يعوق الإنسان عن المعرفة وعن التوصل إلى الإيمان الذي يفضي به إلى الخلاص الأخروي. لكن النص القرآني يهدِّد الإنسان بإمكانية إزالة هذه العلامات وحرمانه من جانبها النفعي الذي وقف عنده، ذلك أن الذي أقام هذه العلامات ونصبها قادر على إزالتها. هكذا يتحول الليل والنهار ـ كما الشمسُ والقمر والنجوم والجبال ـ إلى عناصر تهديد، فالعربي الذي خاطبه الوحي، مثيراً عقله ومحركاً تأمله، والذي يمكن أن يصيبه الذعر والهلع حين يتخيل دك الجبال وتكوير الشمس وخسف القمر وانكدار النجوم، هذا العربي يكون أشد فزعاً من إلغاء أيٍّ من الليل أو النهار، لأن زوال أي منهما أو زوالهما معاً يعني الهلع الأكبر.

هذا التهديد بالدمار الشامل يرد في سياق مسبوق بإقرار التوحيد ﴿وهو الله لا إله إلا هو له الحمد في الأولى والآخرة وله الحكم وإليه ترجعون﴾، ومختوم بالتذكير بالرحمة والنعمة المتضمنة في وجود الليل والنهار: ﴿ومن رحمته جعل لكم الليل

---

(43) الطبري: جامع البيان (الريان)، الجزء الرابع عشر، ص: 63.

والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾. ويجري التهديد على النحو التالي: ﴿قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون. قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون﴾ [القصص: 71-73]. هذا التهديد بسرمدية الليل أو النهار، تلك السرمدية التي ما من إله إلا الله قادر على التحكم فيها، تثير المخيلة لتتصور الحياة في ليل دائم أو في نهار دائم، ليل بلا ضياء ونهار بلا راحة. ألا يفضي هذا الفزع، والرعب الذي لا خلاص منه إلا بالإيمان، إلى الخضوع والاستسلام والامتثال بالطاعة والشكر؟!

إن فواصل الآيات هنا تكاد تتماثل مع فواصل آيات سورة النحل السابق الإشارة إليها. إنها تبدأ بوصف المآل ﴿وإليه ترجعون﴾ ثم ﴿أفلا تسمعون﴾ و ﴿أفلا تبصرون﴾ و ﴿لعلكم تشكرون﴾. والتوجه إلى الأسماع أولاً لأنها محل تلقي الآيات القولية ـ آيات القرآن الكريم ـ التي تخاطب الإنسان من خلال الرسول ﷺ. يلي ذلك التوجه إلى الأبصار؛ لأنها محل تلقي العلامات الكونية بالنظر والاعتبار والتأمل والتدبر. وكأن القرآن يضع بذور الأفكار التي تطورت بعد ذلك في الفكر الإسلامي عن وجود نصين يتضمنان نمطين من الكلام: النقي اللغوي المقروء المسموع، وهو القرآن المسطور بين دفتي المصحف، والنص الوجودي بما يمتلىء به من علامات كونية، وهي كلمات الله المنشورة في رق الوجود بحسب تعبير ابن عربي. وهذان النصان ينبثقان عن «كلمة» أولى كلية، هي الكلمة الإلهية الواحدة في حقيقتها وجوهرها[44].

(6)

لم يكن الفكر الصوفي وحده هو الذي أوغل في الولوج إلى عالم القرآن لاكتشاف وحدة الدلالة بين النص والعالم، ولإدراك علاقات الإحالة الدلالية بينهما.

(44) راجع في ذلك للباحث: «فلسفة التأويل» سبق ذكره، ص: 275-288، وانظر كذلك: ص: 299.

لقد بدأ المعتزلة التعبير عن هذا الوعي من خلال نسقهم الاستدلالي المعرفي، ذلك النسق الذي أدمج العلامات الكونية ـ العالم ـ في بنية الآيات القولية، القرآن، وذلك من خلال تحليل مفهوم «القصد». وكذلك فعل الفيلسوف القرطبي ابن رشد حين جعل من الفلسفة عموماً ومن «البرهان» على وجه الخصوص نظراً في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع. ومن هنا إصراره على نفي التعارض بين «البرهان» و «القرآن» أو بين «الحقيقة» و «الشريعة»، وذلك على أساس من استنباط الأولى من علامات العالم واستنباط الثانية من آيات القرآن.

تنبني المنظومة الاعتزالية أساساً على مقولتي «العدل» و «التوحيد»، ذلك أن أبا الحسين الخياط صاحب كتاب «الانتصار» رد المبادىء الثلاثة الأخرى ـ وهي «الوعد والوعيد» و «المنزلة بين المنزلتين» و «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ـ إلى مبدأ «العدل». وإذا أضفنا إلى ذلك أن مبدأ «التوحيد» ذاته انبنى في تلك المنظومة ـ في سياق تكونها التاريخي ـ على مقولة «العدل» أدركنا أن هذه المقولة، أو بالأحرى هذا المبدأ، هو المبدأ المؤسس. ألم تتفق الروايات أن أول خلاف نشأ بين الحسن البصري وتلميذيه ـ واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ـ كان حول تسمية «مرتكب الكبيرة»، وهل هو «كافر» أم «منافق» فاختلف الطلاب مع أستاذهم الذي ذهب إلى أنه «منافق» خلافاً لقول الخوارج وقالوا، بل هو «في منزلة بين المنزلتين». وهي مقولة تنتمي إلى مبدأ «العدل» بحسب شرح أبي الحسين الخياط المشار إليه[45]!

ويقوم مبدأ «العدل» عند المعتزلة على أساس نفي «الظلم» عن الله سبحانه وتعالى، لأنه لا بد أن يحقق «وعده» للمؤمن و «وعيده» للكافر. وهذا المبدأ مثله مثل قرينه «التوحيد» من المبادىء العقلية، أي التي يتوصل إليها العقل الإنساني بمفرده دون حاجة إلى دليل نقلي أو وحي. إنها مبادىء يمكن الوصول إليها من تأمل «العالم» بوصفه علامة أو منظومة من العلامات التي تحيل إلى الصانع القادر

(45) انظر: الانتصار في الرد على ابن الراوندي، تحقيق: نيبرج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957 م، ص: 14-13.

الحي العالم المغاير للعالم الذي صنعه.. إلخ. وهذا المفهوم هو بالضبط المفهوم الذي قامت عليه البنية السردية القصصية لكتاب ابن طفيل «حي بن يقظان». هذا المبدأ العقلي الكلي يمكننا من فهم «القصد الإلهي»، وتأويل «الكلام الإلهي» انطلاقاً منه.

هكذا أدخل المعتزلة مفهوم «القصدية» شرطاً لفهم الكلام الإلهي، لكنها ليست «قصدية» مستنبطة من الكلام ذاته، بل هي قصدية نابعة من الفهم العقلي للوجود خارج اللغة. وهنا يفرّق المعتزلة بين أنماط من الدلالات: الدلالات الوجوبية حيث العلاقة بين «الدال» و «المدلول» علاقة تلازم عقلية، مثل دلالة الفعل على فاعل قام به، ودلالة الفعل المحكم المضبوط على أن الفاعل الذي قام به فاعل حكيم عالم. هذه الدلالات الوجوبية دلالات عقلية لا تختلف من مجتمع إلى مجتمع ولا من ثقافة إلى ثقافة، بل هي دلالات يتفق عليها جميع العقلاء بصرف النظر عن الزمان والمكان. النمط الثاني من الدلالات هو الدلالات الوضعية الاتفاقية التي تقوم على التواطؤ بين أفراد الجماعة، أو بين المتكلمين. في هذا النمط الثاني من الدلالات تكون العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية، على خلاف العلاقة اللزومية في النمط الأول. هذه العلاقة الاعتباطية قائمة على محض الاتفاق الذي يمكن ـ أو كان يمكن ـ أن يكون مختلفاً عما هو عليه الآن. وداخل هذا النمط الثاني من الدلالات يضع المعتزلة اللغة الطبيعية واللغات التي تعتمد على الإشارات والحركات الجسدية، كما يضعون أيضاً دلالة «المعجزات» على صدق الأنبياء والرسل.

فيما يتصل باللغات الطبيعية واللغات الحركية والإشارية يعتمد المتعزلة على اختلاف الدوال بين الأمم والشعوب رغم اتحاد المدلول، وذلك لكي يثبتوا الطبيعة الاتفاقية لتلك الدلالات، فكلمة «رجل» مثلاً في العربية تدل على نفس المدلول الذي تدل عليه كلمة L'homme في الفرنسية مثلاً، وكذلك كلمة man في الإنجليزية. وهذا دليل على قيام اللغة على الاتفاق والعلاقة الاعتباطية بين الدال والمدلول. نفس الأمر نجده في اللغات الحركية والإشارية التي تختلف دلالتها بين الجماعات لقيامها على الاتفاق. وداخل هذا النوع الثاني تندرج دلالة المعجزات

بوصفها أفعالاً اتفاقية بين النبي أو الرسول والجماعة التي بُعث إليها تدل على صدقه. وهنا ليس الهام هو طبيعة المعجزة، وليس مهما أن تكون فعلاً خارقاً، فالخوارق قد تتحقق على أيدي السحرة والكذّابين، وإنما المهم هو وقوعها دالة على الصدق الذي يدعيه النبي أو الرسول بأنه مرسل من عند الله سبحانه وتعالى.

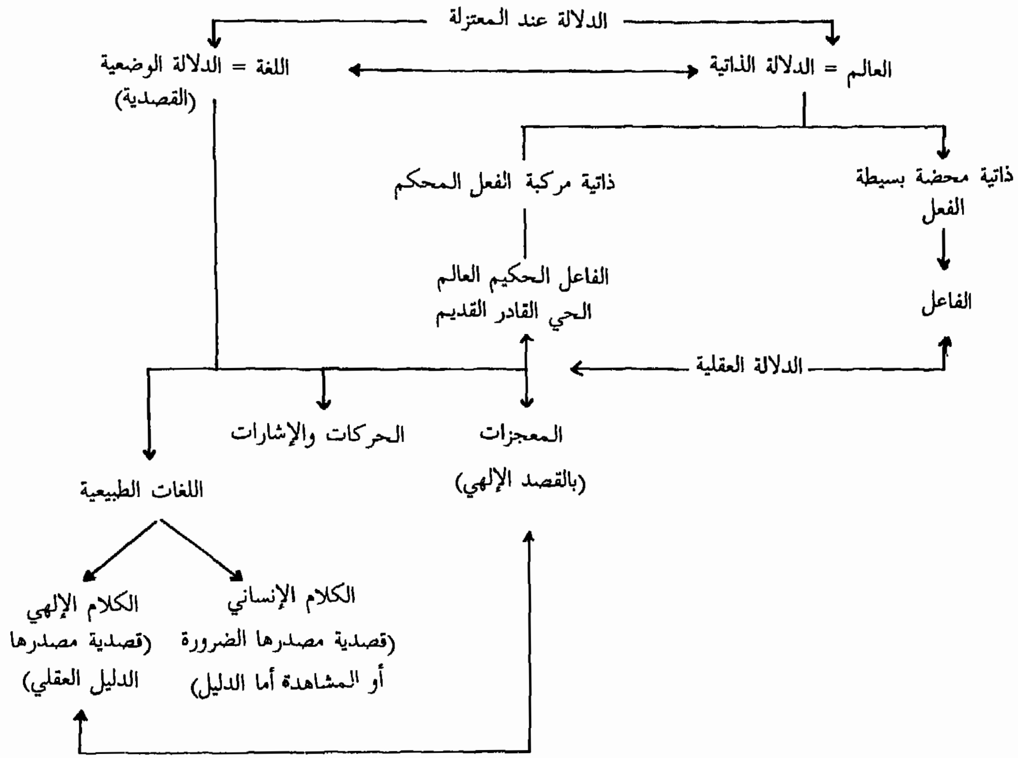
لكن هذا التصور للمعجزة بوصفها مجرد فعل دال على الصدق قد يوهم أن الساحر أو الكاذب يمكن أن يدعي أنه مرسل من عند الله ثم يدّعي أنه سيقوم بفعل يدل على صدقه. هذا من المستحيل أن يحدث من منظور المعتزلة، لأن الله سبحانه وتعالى يستحيل أن يمكّن الكذّاب من ذلك، لأن هذا التمكين يعد فعلاً قبيحاً يستميد وقوعه من الله بحكم طبيعته «العادلة»[46]. هذا التحليل لدلالة المعجزات يُفضي عند المعتزلة إلى إدخال «القصدية» في الدلالة، ثم نقلها من مجال المعجزات إلى مجال اللغة الطبيعية. إن الكلام ـ فيما يقول المعتزلة ـ يقع صدقاً أو كذباً بحسب قصد المتكلم الذي نعرفه بالمشاهدة أو بالضرورة أو بالدلائل. وكلام الله سبحانه وتعالى يقع دلالة بنفس طريقة الكلام الإنساني، إلا أن القصد الإلهي لا يعلم إلا بدلائل العقل وحدها[47].

هكذا يبلور المعتزلة مفهوم «القصد» الإلهي، الذي لا يقع كلامه سبحانه دلالة دون معرفته مسبقاً بأدلة العقل. إن الكلام وحده لا يكفي لمعرفة القصد، إذ ليس هناك ما يمنع أن يكون المتكلم كاذباً في قوله: «إني صادق»، فكيف يكون الكلام دلالة مع هذه الاحتمالية؟ ويمكن وضع قضية الدلالة عند المعتزلة في النموذج التالي الذي يكشف مكان «القصدية» فيها:

---

(46) انظر: القاضي عبد الجبار: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، الجزء الخامس عشر: التنبؤات والمعجزات، تحقيق محمود الخضيري، ومحمود قاسم، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، 1385 هـ ـ 1965 م، ص: 161.

(47) انظر: المرجع السابق، الجزء السادس عشر: «إعجاز القرآن»، تحقيق أمين الخولي، 1960 م، ص: 347.



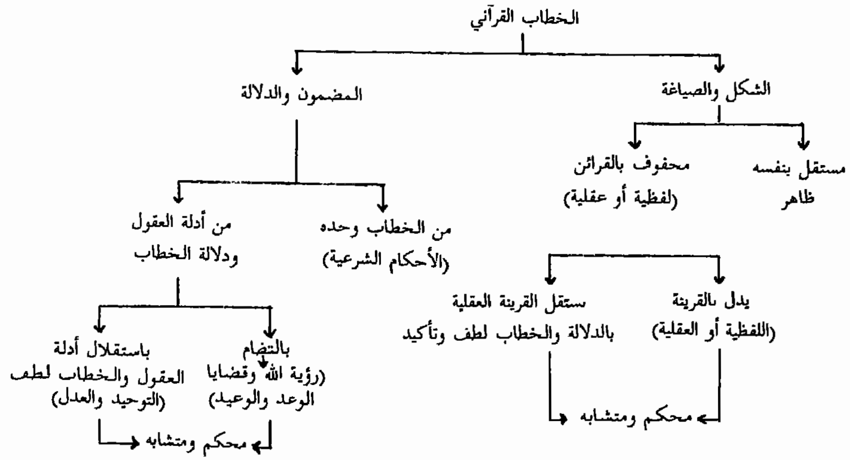
من خلال هذا النموذج نرى أن الدلالة الذاتية للعالم ليست متخارجة عن القصدية الإلهية في ترتيب خلق العالم وتركيب المسببات على الأسباب والنتائج على المقدمات، وذلك كما يتبدى في «الدلالة الذاتية المركبة» للفعل المحكم. ومعنى ذلك أن الدلالة العقلية الكاشفة عن «القصدية» في الكلام الإلهي هي التي تربط بين دلالة العالم ودلالة الكلام. وقد أدى هذا التصور للقصدية الإلهية عند المعتزلة إلى اعتبار أن الوحي قد يدل على الكليات كما يدل على الجزئيات، ولكن وجه الدلالة يختلف في كل منهما. إن دلالة الوحي على الكليات هي دلالة مضافة إلى دلالة العقل من باب «اللطف»، لأن العقل يستطيع وحده الوصول إلى الكليات بدلالة العالم الذاتية بقسميها المشار إليهما في النموذج السالف. وتلك الكليات تتمثل في قضايا «العدل» و «التوحيد» على مستوى الفكر، وتتمثل في «المحكم»

الذي لا يحتاج إلى تأويل على مستوى النص الديني/الإلهي.

لكن النص يتضمن «المتشابه» الذي يحتاج إلى تأويل برده إلى «المحكم» وفهمه على أساسه. وليس هذا «المتشابه» نوعاً من «التلبيس» الذي لا يجوز على الفعل الإلهي المتصف بالحكمة والعدل، بل يمثل نوعاً من «الإثارة» الذهنية والعقلية تمعن على التأمل والبحث، أي تحرك العقل للنظر في «العالم» وصولاً إلى «النص». وإذا تنكشف الكليات بدليل العقل ودلالة النص معاً ـ الدلالة المزدوجة والمركبة من المحكم والمتشابه ـ يسهل فهم الجزئيات، التي تتمثل في القصص والأحكام والحروف المقطعة في أوائل السور.. إلخ. وليس معنى ذلك أن دلالة النص لا تنفصل أو تستقل عن دلالة العقل في بعض الجزئيات، فالعقل وحده غير قادر على معرفة كيفية الطاعة ـ الصلاة والزكاة والصوم والحج ـ ولا مواقيتها. في هذا الجانب يستقل الخطاب الإلهي القرآني بالدلالة. وثم منطقة مشتركة بين دلالة العقل ودلالة النص يتشاركان فيها كما يستقل كل منهما فيها عن الآخر، تلك هي منطقة النصوص المتعلقة برؤية الله سبحانه وتعالى، يدل الدليل العقلي على استحالتها، كذلك يدل الدليل النقلي السمعي، وليس أحدهما بأسبق من الآخر ولا بأولى منه في هذه الدلالة: إنهما متساويان[48] والنموذج التالي يوضح أنماط الدلالة القرآنية وعلاقتها بالدلالة العقلية.

---

(48) انظر: القاضي عبد الجبار: «متشابه القرآن»، سبق ذكره، ص: 34-36. وانظر أيضاً: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، الجزء السادس عشر، ص: 395. و «كذلك: «شرح الأصول الخمسة»، سبق ذكره، ص: 599-600.



القصدية إذن تتخلل الكلام الإلهي كله، ومن ثم تحتاج أدلة العقول لاستنباط الدلالة. ولا يستقل الكلام الإلهي بالدلالة استقلالاً تاماً إلا فيما يتصل بالأحكام الشرعية، وهو الجانب الذي ركز عليه علماء الأصول والفقهاء تركيزاً أساسياً.

(7)

الدليل العقلي دليل نظري، أي ناتج عن النظر في الموجودات والمشاهدات واستنباط دلالتها، وهذا هو الذي يربط بين اللغة والعالم في نسق كلي. في هذا النسق يتحول العالم إلى علامة ـ أو سلسلة من العلامات ـ دالة تشير إلى مدلول وراءها. وتستند هذه الدلالة ـ في حركة العقل الفكري للنظر والاستدلال ـ إلى العلوم الضرورية والتي اعتبرها المعتزلة من كمال العقل الذي هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس. وأول هذه الحركة الاستدلالية تنطلق من الضروريات التي أهمها: أن الفعل يتعلق بالفاعل، وأن ثمة أجساداً في العالم لا يقدر الإنسان على خلقها وإيجادها، فلا بد من فاعل لها مغاير لها وللإنسان معاً. ثانياً: إن هذه الأجسام لا تخلو من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والأعراض كافة. ثالثاً: هذه الأعراض محدثة لا يجوز عليها البقاء، وكل ما لا يخلو من الحدوث فهو محدث. هكذا ينتهي المستدل إلى إثبات حدوث العالم. رابعاً: لا يمكن لفاعل العالم أن يكون محدثاً وإلا كان مثل العالم، وبذلك تثبت صفة (القدم) لله عز وجل، بعد أن

ثبتت صفة (القدرة) بإحداث العالم ذاته. خامساً: يفضي تأمل العالم في علاقات جزئياته بعضها بالبعض، إلى إدراك التناسق والتوازن وانعدام التفاوت، وهذا يدل على إحكامه وعلى حكمة خالقه وعلمه، وهكذا تثبت صفة (العلم). ومن اجتماع صفات القدم والقدرة والعلم ينتهي المستدل أخيراً إلى إثبات صفة (الحياة)[49].

ويصوغ ابن رشد العلاقة بين العالم والبرهان (= الاستدلال المفضي إلى المعرفة اليقينية) صياغته المحكمة الكلية في «فصل المقال». إن الفلسفة في نظر ابن رشد ليست شيئاً «أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنْعتها وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم»[50]. العالم الذي ينتظم الموجودات كلها إذن ليس إلا دلالة على الصانع، وهو هذه من الزاوية علامة ـ أو سلسلة من العلامات ـ تتركز مهمة الفلسفة في فك شفرتها لاستنباط دلالتها. وهذه هي المقدمة الأولى في كتاب «فصل المقال»، وهي لا تختلف كثيراً عن أطروحة المعتزلة، بل لا تختلف عن القصور العام لمجمل تيارات الفكر الديني الكلاسيكي في عصور الازدهار التي انطلقت من القرآن الكريم نفسه والذي يطرح العالم بكل مفرداته الطبيعية الجامدة والحية من السموات إلى الأرضين وما بينهما بوصفه دلالة وعلامات (آيات) تدل عليه سبحانه وتعالى، كما أسلفنا.

وهذا ما يجعل الربط بين «المعرفة» و «القرآن» سهلاً ميسوراً، من حيث إن المعرفة الفلسفية هي تأمل الآيات في العالم بالبرهان، والمعرفة الدينية هي فهم «الآيات» اللغوية في القرآن. هكذا يمهد ابن رشد الأرض للخطاب الصوفي لابن عربي الذي جعل منه «العالم» نصاً مسطوراً في صفحة الوجود، ومن «القرآن» عالماً مسطوراً بين دفتي المصحف. لكن منظومة ابن رشد لا تلتقي مع منظومة ابن عربي إلا في جزئية دلالة القرآن على النظر في العالم والاعتبار الذي يؤوله ابن رشد بأنه

---

(49) انظر: «شرح الأصول الخمسة»، ص: 65-66.

(50) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، مصر، 1972 م، ص: 22.

النظر البرهاني. فإذا كانت الفلسفة ليست أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، فإن القرآن يحث على هذا النظر «في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى كمثل قوله ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً. ومثل قوله ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾ وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات. واعلم أن ممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرّفه إبراهيم عليه السلام، فقال تعالى: ﴿وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات الأرض﴾ الآية، وقال: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت﴾، وقال ﴿ويتفكرون في خلق السموات والأض﴾ إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى كثرة»[51].

هكذا يستطيع ابن رشد أن يدمج المعرفة البرهانية مطلباً في بنية النص، أي استطاع أن يجعل العلم البرهاني أحد المقاصد الأساسية. واستطاع بذلك أن يردم الفجوة بين «النقل» و «العقل» وبين «علوم العرب» و «علوم الأوائل»، أو ـ إذا شئنا استخدام لغة محمد عابد الجابري ومصطلحاته ـ استطاع أن يزيل الجفوة بين «البيان» و «البرهان»: «وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان كان من الأفضل أو الأمر الضروري لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدليّ والقياس الخطابيّ والقياس المغالطي، وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم أنواعه، وما منها قياس وما منها ليس بقياس، وذلك لا يمكن أيضاً أو يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تقدمت، أعني المقدمات وأنواعها، فقد يجب على المؤمن بالشرع المتمثل أمره بالنظر في الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل»[52].

هذه المعرفة بالبرهان ضرورية لأنها هي المعرفة التي تكشف شفرة العلامات في

---

(51) السابق، ص: 23.

(52) السابق، ص: 23-24.

العالم، وهذا الكشف ضروري بدوره لفهم القرآن. لا يكرر ابن رشد بنفس الحدة تلك الأسبقية التي حرص المعتزلة على تأكيدها، أعني أسبقية المعرفة على المعرفة الدينية بحيث لا تستقيم الثانية إلا على أساس الأولى. لكنه في حديثه عن التأويل يعرّفه بأنه «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء شبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[53]. وهو التعريف نفسه الذي يحرص عليه المعتزلة، ويقصرون التأويل عليه. واتفاق ابن رشد مع المعتزلة في جعل «المجاز» وسيلة التأويل الأساسية يبرز لنا اتفاقه معهم كذلك. وإن بطريقة ضمنية ـ في جعل «المعرفة العقلية» أساساً ضرورياً ـ للمعرفة الدينية لا تستقيم الأخيرة دون الأولى ولا تصح إلا بها. والمقدمة الأولى التي ينبني عليها هذا البناء يصوغها ابن رشد على النحو التالي: «وإذا كانت هذه الشرائع حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»[54].

والذي يجعل من «التأويل» ضرورة لا غنى عنها أن الخطاب الشرعي خطاب موجه للناس كافة، على اختلاف مشاربهم وقدراتهم الذهنية وطاقاتهم العقلية «فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك. ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية: وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل إنسان إلا من يجحدها عناداً بلسانه أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لاغفاله ذلك من نفسه. ولذلك خُصّ عليه الصلاة والسلام بالبعث إلى الأحمر والأسود، أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى، وذلك صريح في قوله تعالى: ﴿ادع إلى

(53) السابق، ص: 32.

(54) السابق، ص: 31-32.

سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾»[55]. هذه الطبيعة «الشمولية» للخطاب من جهة تعددية آفاق المخاطبين هي التي تجعل التأويل المجازي ضرورة، من حيث إنه الوسيلة المثلى للمحافظة على «انفتاح» الخطاب من جهة، وللمحافظة على «درء التعارض» مع «البرهان» من جهة أخرى، لأن «البرهان» هو المعرفة اليقينية التي تتجاوز المتغيّر إلى الثابت والحسي إلى العقلي، وتتعلق بالجوهر لا بالأعراض.

من هنا يكون «البرهان» هو الحقيقة التي لا تجوز مخالفتها، وكل ما ورد مخالفاً للحقيقة البرهانية لا بد من رده بالتأويل إلى تلك الحقيقة: «ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهرالشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرّبه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول. بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد. ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المأوّل منها من غير المأوّل»[56].

هكذا ينتهي ابن رشد إلى أن «البرهان» ـ الذي هو معرفة العالم بقوانين العلم الفلسفي ـ أساسي وضروري لمعرفة الدين والشرع. وينتهي كذلك إلى أن ما ظاهره في الخطاب الشرعي مخالف للبرهان لا بد أن يقبل التأويل، بشرط تصفّح الخطاب كله بكل أجزائه وتفاصيله. وهذا معناه أن كليات المعرفة الدنيوية تجد تعبيرها في كليات المعرفة الشرعية والدينية، فالحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له. وهكذا يتفق ابن رشد مع المعتزلة رغم نقده أحياناً لهم في سياق نقده لعلم الكلام بصفة عامة لاعتماده على الأقاويل الجدلية لا البرهانية. لكن يبقى لابن رشد إضافة هامة

---

(55) السابق، ص: 31.

(56) السابق، ص: 33.

تتمثل في دفاعه عن «المعرفة الحقة» بصرف النظر عن مصدرها، بل وبصرف النظر عن عقائد المنتجين لها. كان ابن رشد في الحقيقة بصدد من الهجوم الذي شنّه الفقهاء على الفلسفة والفلاسفة معتمدين على حجتين: الأولى أن الفلسفة والمنطق ليست من علوم العرب، بل هي من علوم اليونان الأوائل الوثنيين الملاحدة، فهي تحمل بصمات وثنيتهم وإلحادهم. الحجة الثانية أن تعاطي المنطق والفلسفة يفضي إلى التشكيك في العقيدة السمحة الواضحة التي لا تحتاج إلى براهين المناطقة وأدلة الفلاسفة.

في دحض الحجة الأولى يقرر ابن رشد مبدأين هامين: الأول منهما أن المعرفة ومناهجها ليست مما يجب الحرص على عدم اجتلابه من مصادره الأولى السابقة مهما كانت موغلة في القدم، إذ لا بد من متابعة المتأخر للمتقدم فيما أنجزه. المبدأ الثاني: إن مناهج المعرفة وأدواتها ووسائلها ـ يقصد المنطق والبراهين ـ مما لا علاقة له بالجنس أو الدين، ما دامت مكتملة فيها شروط الصحة من حيث هي أدوات ووسائل: «وإذ تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي فبين أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به، فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداءً على جميع ما يحتاج إليه من ذلك، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي بل معرفة القياس العقلي أحرى بذلك. وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملّة؛ فإن الآلة التي تصبح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملّة الإسلام. وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم

فننظر إلى ما قالوه من ذلك، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه»(57).

وفي دحض الحجة الثانية ـ حجة ما تؤدي إليه الفلسفة من تشكيك في العقائد ـ يؤكد ابن رشد أن الجمع بين «ذكاء الفطرة» و «العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية» من أهم مؤهلات من يتصدى للنظر الفلسفي ليكون أهلاً له. وهي الشروط نفسها التي وضعها الفقهاء للراوي في علم الحديث النبوي ـ الضبط والعدالة ـ مع تبديل معيار «الضبط» ـ الذي يعني مجرد الحفظ وقوة الذاكرة ـ بمعيار «ذكاء الفطرة» الذي يقترب من حدود مفهوم «الدراية» عند الفقهاء. لكن الحجة المضادة التي ينسف بها حجة الفقهاء أن «الغواية» و «الانحراف» في مجال المعرفة توجد في كل المجالات المعرفية، أي أنها ليست وقفاً على المعرفة الفلسفية. ومعنى ذلك أنها من «عوارض» العلم التي لا يجب أن تؤدي إلى إلغائه جوهرياً ـ سداً للذرائع، وإلا كان من يمنع الناس عن شرب الماء لأن ثمة من شرق به فمات محقاً في هذا المنع. وفي هذا السجال يكاد ابن رشد يلغي تماماً مبدءاً فقهياً أثيراً هو «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح» ليقلبه جاعلاً «جلب المصالح أهم من درء المفاسد» خاصة إذا كانت عارضة.

يقول ابن رشد: «فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وأن من نهي عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها.. فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبُعد عن الله تعالى. وليس يلزم من أنه إن غوى غاوٍ بالنظر فيها وزلّ زالٌّ ـ إما من قبل نقص فطرته وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه، أو أنه لم يجد معلّماً يرشده إلى فهم ما فيها، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها.. أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها؛ فإن

(57) السابق، ص: 25-26.

هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات. وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته أن يترك لمكان مضرّة موجودة فيه بالعرض.. بل نقول إن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها ـ من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلّوا من قبل نظرهم فيها ـ مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات لأن قوماً شرقوا به فماتوا، فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش ذاتي وضروري. وهذا الذي عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر الصنائع، فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلة تورّعه وخوضه في الدنيا، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم، وصناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية، فإذاً لا يبعد أن يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية ما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العلمية»[58].

يمكن القول بعد هذا التحليل للمفاهيم الاعتزالية والرشدية إن معرفة العالم ـ سواء بالاستدلال العقلي البرهاني أو بمناهج العلم المعاصر وتقنياته ـ مدخل أساسي وجوهري لفهم الكلام الإلهي، وذلك على أساس أن الكلام الإلهي لا يقع دلالة إلا تأسيساً على الدلالة الذاتية للموجودات التي خلقها الله وبثها في العالم. تأتي بعد مرجعية المعرفة الدنيوية مرجعية اللغة بما أن اللغة نظام رمزي تشير إلى العالم من جهة، وبما أنها شفرة الرسالة الإلهية الكلامية من جهة أخرى. وبعبارة أخرى ترتبط شفرة النظام اللغوي بمرجعية العالم الذي تشير إليه، وبما أن الكلام الإلهي يعتمد شفرة النظام اللغوي، فمرجعية العالم هيَ الأساس الجوهري في فهم الكلام واستنباط دلالته. من هنا يصبح التعارض بين «العلم» و «الدين» ـ كما التعارض بين «البرهان» و «القرآن» أو الخطاب الإلهي جملة ـ محض وهم ناتج إما عن قصور في فهم دلالة الخطاب، أو عن عجز عن «التأويل» الذي يحتاج ـ كما قال ابن رشد ـ إلى تصفّح كل جزئيات الخطاب الإلهي تصفحاً دقيقاً.

---

(58) السابق، ص: 28-30.

هكذا أدرك علماء المسلمين ـ على اختلاف اتجاهاتهم ومجالات اهتمامهم المعرفية ـ أن ثمة علاقة تفاعل دلالي بين «العالم» و «النص» لا يمكن تجاهلها. كذلك اتفقوا جميعاً على أن كون العالم علامات وآيات إنما هو أمر انبثق عن النص القرآني الذي وجّهه العقل الإنساني هذه الوجهة. فإذا «سمع» الإنسان آيات القرآن «أبصر» آيات الكون فتفكّر وتدبّر وازدجر، ثم يحيله التفكر والتدبر في آيات الكون إلى «فهم» آيات القرآن. هذا الفهم يؤدي إلى «ازدجار» عن الشرك والمعاصي والدخول في «الطاعة» بعد «الإيمان».

لذلك ينصرف الدال «آية» كذلك للدلالة على «الأحكام» و «التشريعات» و «الحدود» التي شرعها الله في القرآن. ومن المحتمل أن تكون هذه الدلالة من الدلالات التي أحدثها القرآن، خاصة في المرحلة المدينية، وأضافها على الدلالات الأصلية للكلمة، أي في سياق اللغة قبل القرآن. ومما يعزز هذا الافتراض أن سورة «النور» وهي سورة مدينية تبدأ بالحديث عن نفسها، أي يحيل النص إلى نفسه: ﴿سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات لعلكم تذكرون﴾، وذلك عن طريق ضمير المتكلم الذي «أنزل» الآيات و «فرض» السورة. والسورة بعد ذلك مليئة بالأحكام والحدود والتشريعات يتخللها نص آثار كثيراً من الشروح والتعليقات، وانفتحت به آفاق عرفانية حتى صار نصاً مركزياً من أفق الروحانية الإسلامية، وذلك هو قوله تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور، يهدي الله لنوره من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم﴾ [الآية: 35](59).

ومن المؤكد أن هذه الدلالة ـ الآيات بمعنى الأحكام ـ لا تنفك عن دلالة «الآية» بمعنى «الوحدة النصية». ومن المحتمل أن كلتا الدلالتين منبثقة عن دلالة

---

(59) لعل من أهم ما كتب تأويلاً لهذه الآية من منظور عرفاني، رسالة «مشكاة الأنوار» لأبي حامد الغزالي، تحقيق: أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القهر، 1383 هـ ـ 1964 م.

«الآية» بمعنى العلاقة. هذا على الأقل ما يستنبط من كلام الطبري الذي يقول إن الوحدة من القرآن سميت آية «لأنها علامة يعرف بها تمام ما قبلها وابتداؤها كالآية التي تكون دلالة على الشيء يستدل بها عليه». وقد لاحظنا في تحليلنا للآيات الكونية ولمعجزات الأنبياء أنها توصف أحياناً بأنها آيات «مبصرة»، ربما لأنها تخاطب البَصَر أساساً بوصفها علامات حسية. ولكن «الآيات» القرآنية توصف عادة بأنها مبينة أو بيِّنة، بمعنى أنها «علامات واضحات دالات على نبوة محمد ﷺ»(60).

والدليل على ذلك أيضاً أن الدال «آية» يمكن أن يشير إلى «الحد» في علاقة تبادل المواقع، كما في قوله تعالى في سورة «البقرة» [الآية: 187] في سياق أحكام الصيام: ﴿تلك حدود الله فلا تقربوها، كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون﴾ حيث يدل استبدال الدال «آيات» بالدال «حدود» على أنهما يعتمدان على بؤرة دلالية مشتركة. ويمكن أن نلاحظ أن الفرق بين الآيات/النصوص، والآيات/الأحكام أن الأولى بينة بينما الثانية في حالة «تبيين» بدلالة صيغة الفعل المضارع «يبين».

وفي سياق آخر في السورة نفسها ، يتم تعداد أحكام الطلاق التي توصف بأنها: ﴿حدود الله يبينها لقوم يعلمون﴾ [الآية: 230] ثم ينهي النص عن اتخاذ هذه الأحكام والتشريعات هزواً ويحذر من السخرية منها: ﴿ولا تتخذوا آيات الله هزوا﴾ [231]. هكذا تكون السخرية في «الأحكام» هزواً بالآيات التي يبينها الله، كما أن بيان الآيات هو «فرض» الأحكام والتشريعات. إن آيات القرآن المتضمنة للأحكام والتشريعات «بيان»، لأنها علامات لغوية تستمد بيانيتها من كون القرآن كله ﴿بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين﴾ [آل عمران: 138]، كما تستمدها من حقيقة أن «الكتاب» نزل على النبي ﷺ ﴿تبياناً لكل شيء﴾ [النحل: 86]، والتي يجب أن تفهم سياقياً على أساس أن «كل شيء» هي الأحكام والتشريعات والمواعظ والحكم، التي يدخل في نطاقها كون العالم علامة.

---

(60) الطبري: جامع البيان (شاكر)، المجلد الأول، ص: 106، والمجلد الثاني، الصفحات: 397، 353.

هكذا يكون الهدف والغاية القصوى من اللغة الدينية ـ التي تحيل العالم إلى علامة ـ تحويل اللغة الأصل إلى علامات عن طريق عملية السمطقة، وذلك في محاولة لامتلاك وعي المتلقي وارتهانه في أسر تلك اللغة من أجل طاعة العلامات، الحدود. ولذلك تكون الإحالة دائماً إلى «التفكر» و «التذكر» و «التعقل» وصولاً إلى «الشكر» أو «التقوى»، حيث يمثل «الشكر» سبيل الطاعة، وتمثل «التقوى» درء الخوف.

هذا الترابط الدلالي بين الآيات/العلامات والعلامات/الأحكام ترابط يمكن تلمسه على مستوى النص كله، حيث تكون الطاعة والدخول في دائرة «الإيمان» ـ في الأصل اللغوي تعني «الأمان»الذي هو ضد الخوف ـ هي الهدف الأساسي والغاية. أو بعبارة أخرى يبدأ النص القرآني من دلالة الآية/العلامة في اللغة، ومن خلال تلك الإضافات الدلالية ينفتح الدال «آية» ليستوعب الأحكام والتشريعات والنصوص. ثم تتحول تلك الدلالات المضافة إلى أن تكون هي الدلالة «المركز» في عملية قلب وإقصاء للدلالة اللغوية في الهامش. وكما كانت اللغة في دلالتها على العالم تحتل مركز الأصل، أصبحت في موقع «الهامش» بالنسبة للغة الدينية التي حولت دلالتها إلى نسق فرعي في بنائها الدلالي.

إن «التعقل» و «التفكير» و «التذكير» وسائل لغاية واحدة هي إدراك المطلق في وحدته، وتوظيف هذه الإدراك للطاعة المتمثلة في «الشكر» و «التقوى». وهذا التوظيف للآيات/العلامات يُقَلِّل من شأن العلامة في ذاتها إلى حد كبير. ولعل هذا الفهم هو الذي ساد وسيطر في العصور المتأخرة خلافاً لعصور الازدهار والحيوية حيث كان «العالم» كما رأينا يمثل العلامات المرجعية، كما كان فهمه وتأويله، بالبرهان والاستدلال، يمثل مدخلاً لفهم الآيات/الأحكام. يمثل فهم العصور المتأخرة الإمام جلال الدين السيوطي (ت: 910) والذي يتوقف أمام دلالة بعض الفواصل القرآنية بتحليل لا يخلو من أهمية في سياق هذه الدراسة.

يقارن السيوطي بين الفواصل في سورة «النحل» ـ التي حللناها في الفقرة الخامسة وبين الفواصل التي وردت في سياق بعض آيات التحريم: ﴿قل تعالوا أتل

ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحسانا ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق، ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون. ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا تكلف نفس إلا وسعها، وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون. وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾. [الأنعام: 151-153]. ويلاحظ أن الفواصل هي في الآية الأولى: ﴿لعلكم تعقلون﴾، وفي الآية الثانية ﴿لعلكم تذكّرون﴾ وفي الثالثة ﴿لعلكم تتقون﴾، بينما المقاطع في سورة «النحل» هي: ﴿إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون﴾ [الآية: 11] و ﴿إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ [12]، و ﴿إن في ذلك لآية لقوم يذكرون﴾ [13] و ﴿لعلكم تشكرون﴾ [14].

إن السياقين فيما يرى السيوطي مختلفان، فسياق سورة «الأنعام» الآيات/الأحكام وسياق سورة «النحل» الآيات الكونية، ومع ذلك اتفقت الفواصل إلى حد كبير، والاختلاف كذلك لا يخلو من دلالة، فآيات سورة «النحل» تبدأ بالتفكّر المفضي إلى التعقل، بينما تبدأ آيات سورة «الأنعام» بالتعقل. والسبب في ذلك أن فعل «التفكّر» يرتبط بعملية حل شفرة العلامات الكونية، وهو الفعل الذي يفضي إلى المعرفة التي تستقر في «العقل»، أو التي يمسك بها الدماغ كما يمسك «العقال» الناقة فلا تضيع في الصحراء. والخلاف بين «تتقون» و «تشكرون» سبق أن بينا أنه ليس خلافاً في الحقيقة، فالاتقاء منبعه الخوف من العقاب، والشكر منبعه تجاوز حالة الخوف، فهو «اتقاء» إيجابي إن صحت العبارة.

يتوقف السيوطي عند دلالة «التفكّر» فيكشف عن غاية المعرفة التي لا يصح أن تتوقف عند العلل المباشرة للظواهر الطبيعية، لأن القرآن يحضّ دائماً على تجاوز العلل المباشرة إلى الفاعل الأول سبحانه وتعالى. يقول: «ولما كان هنا مظنة سؤال: وهو أنه لم لا يجوز أن يكون المؤثر فيه ـ (إنبات النبات من الزرع والنخيل والأعناب والزيتون) ـ طبائع الفصول وحركات الشمس والقمر، وكان الدليل لا يتم

إلا بالجواب عن هذا السؤال كان مجال التفكر والنظر والتأمل باقياً». وهذا المجال المفتوح للتأمل والتفكّر والنظر لا يظل مفتوحاً تاركاً للعقل الإنساني الحركة وصولاً إلى الجواب، بل يصر السيوطي على أن قوله تعالى بعد ذلك: ﴿وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره﴾ هو الذي يجيب عن هذا التساؤل تاركاً للإنسان «التعقل». يقول السيوطي: «فأجاب تعالى عنه من وجهين: أحدهما أن تغيرات العالم السفلي مربوطة بأحوال حركات الأفلاك، فتلك الحركات كيف حصلت، فإن كان حصولها بسبب أفلاك أخرى لزم التسلسل، وإن كان من الخالق الحكيم فذاك إقرار بوجود الإله تعالى.. فجعل مقطع هذه الآية العقل، وكأنه قيل: إن كنت عاقلاً فاعلم أن التسلسل باطل، فوجب انتهاء الحركات إلى حركة يكون موجدها غير متحرك وهو الإله القادر المختار»[61].

وقبل أن نتحرك مع السيوطي إلى الوجه الثاني من الإجابة عن السؤال الذي أثاره يهمنا أن نلاحظ أن مفهوم «نفي التسلسل» الذي يعتمد عليه السيوطي لفك الارتباط بين الظواهر الطبيعية وصولاً إلى «العلة الأُولى» مفهوم مُشتدعى من نسق الرؤية الأشعرية للعالم، وهي الرؤية التي فكّكت الظواهر ومزّقت العلاقات بينها حفاظاً ـ فيما تصور أصحاب هذه الرؤية ـ على مفهوم «الخلق المستمر». وليس هنا مجال شرح هذه الرؤية ولا مجال نقدها، ويكفي الإشارة إلى أنها رؤية نقيضة لرؤى أخرى لم تجد حرجاً في سياق الفكر الإسلامي من الحفاظ على علاقات «العلية» بين الظواهر دون الإخلال بقدرة الذات الإلهية المطلقة.

في الوجه الثاني من الإجابة عن السؤال يتحرك السيوطي إلى مجال دلالة «التذكّر» على أرض نفي أي تأثير لعناصر الطبيعة في بعضها البعض: «والثاني: أن نسبة الكواكب والطبائع إلى جميع أجزاء الورقة الواحدة والحبّة الواحدة واحدة، ثم إنا نرى الورقة الواحدة من الورد أحد وجهيها في غاية الحمرة والآخر في غاية السواد، فلو كان المؤثر موجباً بالذات لامتنع حصول هذا التفاوت في الآثار، فعلمنا

(61) الإتقان في علوم القرآن، النوع التاسع والخمسون: من فواصل الآي: ص: 129-130.

أن المؤثر قادر مختار، وهذا هو المراد من قوله ـ ﴿وما ذرأ لكم في الأرض مختلفاً ألوانه إن في ذلك لآية لقوم يذّكرون﴾ كأنه قيل: اذكر ما ترسخ من عقلك أن الواجب بالذات والطبع لا يختلف تأثيره فإذا نظرت حصول هذا الاختلاف علمت أن المؤثر ليس هو الطبائع بل الفاعل المختار، فلهذا جعل مقطع الآية التذكر»[62].

وكما أن مفهوم «نفي التسلسل» يعتمد على الرؤية التشتيتية للعالم وظواهره، كذلك نجد أن مفهوم «الطبائع» يعتمد على فهم استاتيكي لقوانين الطبيعة، فهم يتصور أن لكل مؤثر أثراً واحداً لا يفارقه وحين يجتمع المفهومان لا يمكن إدراك إمكانية أن يتفاعل أكثر من مؤثر في ظاهرة واحدة، لذلك يستند السيوطي إلى قانون منطقي صوري فحواه أن اختلاف أشكال الظاهرة الواحدة وتعدد ألوانها لا بد أن يرتد إلى فاعل بالإرادة والاختيار، لأن الفاعل الطبيعي ـ أو المؤثر بالأحرى ـ ليس له سوى أثر واحد متكرر بالطبيعة. لذلك تحيل الآية الأخيرة فيما يرى السيوطي المتلقي إلى تذكر هذا القانون الصوري وكأنه قانون علمي حتمي.

من خلال هذا الشرح الذي يقدمه السيوطي يصبح النص شارحاً لذاته منتجاً لدلالته دون حاجة إلى معرفة خارجية. والواقع أن السيوطي يدمج معرفته التراثية، المعرفة الكلامية الأشعرية، في بنية النص ويجعلها منطوقة داخله وكأن النص يتضمنها تضمناً طبيعياً، بحيث يتحتم على القارىء أن يأخذها مأخذ التسليم. هذا عن «التفكر» و «التعقل» و «التذكر» في سياق الآيات الكونية، فماذا عن «التعقل» و «التذكر» و «التقوى» في سياق الأحكام والتشريعات؟ لم يتوقف السيوطي عند دلالة «الشكر» في سياق الآيات الكونية وإن كان قد توقف عند دلالة «التقوى» في الأحكام والتشريعات.

حين توقف عند «التقوى» ربطها بأمر الله باتباع الطريق المستقيم والنهي عن اتباع السبل الأخرى التي تبعد الإنسان عن «طريق الله» ـ الذي هو طريق المؤمنين، أي جماعة الأمان ـ وذلك على النحو التالي: «وأما الثالثة فلأن ترك اتباع شرائع الله

(62) السابق، ص: 130.

الدينية مؤد إلى غضبه وإلى عقابه، فحسن ـ لعلكم تتقون ـ أي عقاب الله بسببه». والتقوى كما سبقت الإشارة توازي «الشكر» المطلوب في سياق تعداد النعم: ﴿وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾ [النحل: 14]. وهو شكر لا يتعلق بمحتوى هذه الآية وحدها، بل يتعلق بالنعم والآيات المعدودة قبل ذلك في سياق السورة. إن الشكر الذي يمثل الجانب الإيجابي للتقوى.

وإذا كان «التعقل» في سياق الآيات الكونية فعلاً ناتجاً عن التفكر وصولاً إلى الإله القادر المختار، فإن «التعقل» في سياق النواهي هو نقيض تغلّب الهوى والشهوة: «لأن الإشراك بالله لعدم استكمال العقل الدّال على توحيده وعظمته، وكذلك عقوق الوالدين لا يقتضيه العقل لسبق إحسانهما إلى الولد بكل طريق، وكذلك قتل الأولاد بالوأد من الإملاق مع وجود الرازق الحي الكريم»، كذلك إتيان الفواحش لا يقتضيه عقل، وكذا قتل النفس لغيظ أو غضب في القاتل فحسن بعد ذلك يعقلون». وما أسهل أن يكون «التذكر» في الآية الثانية متعلقاً بما ورد فيها من نهي متعلق «بالحقوق المالية والقولية، فإن من علم أن له أيتاماً يخلفهم من بعده لا يليق به أن يعامل أيتام غيره إلا بما يحب أن يُعامل به أيتامه، ومن يكيل أو يزن أو يشهد لغيره لو كان ذلك الأمر له لم يحب أن يكون فيه خيانة ولا نجس، وكذلك من وعد لو وُعِد لم يحب أن يخلف، ومن أحب ذلك عامل الناس به ليعاملوه بمثله، فترك ذلك إنما يكون لغفلة عن تدبر ذلك وتأمله، فلذلك ناسب الختم بقوله لعلكم تذكرون»[63].

هذا التوازي بين فواصل الآيات الدالة على العلامات الكونية وبين تلك الدالة على الأحكام والتشريعات يعزز استنباطنا أن النظر في العلامات «تفكّر» ـ حل شفرة ـ يفضي إلى المعرفة/العلم ـ التعقل ـ الذي يقود بالضرورة إلى الطاعة والإذعان والتسليم بالشكر والتقوى. ولايكون الشكر والتقوى إلا بالانصياع للأحكام

---

(63) السابق نفسه.

والتشريعات. تلك هي غاية اللغة الدينية، التي وظفت العالم في نسقها الدلالي من خلال تطويع اللغة الأصل الدالة على مفردات هذا العالم داخل بنيتها الخاصة. يبقى السؤال أمام الوعي الإصلاحي الراهن: هل يتفكّر في العلامات ذاتها منتجاً للعلم والمعرفة ومشاركاً في صنع الحضارة كما فعل الأسلاف، أم يكتفي بالدلالة ملقياً بالعلامة في سلة الإهمال؟! وفي هذا الاختيار الأخير يكمن الخطر، لأن الدلالة التي سيكتفي بها ستكون الدلالة الهزيلة الفقيرة التي أنتجها الوعي الإسلامي منذ عشرة قرون.

فهرس المحتويات

النّص، السلطة، الحقيقة

وثمة قاعدتان أساسيتان يحسن الإشارة إليهما في منهج تحليل الخطاب، وذلك لأهميتهما في تحديد طبيعة «الاجراءات» التحليلية المستخدمة في هذا الكتاب. القاعدة الأولى أن الخطابات المنتجة في سياق ثقافي حضاري تاريخي ليست خطابات «مغلقة»، أو مستقلة عن بعضها البعض. إن آليات «الاستبعاد» و «الإقصاء» التي يمارسها خطاب ما ضد خطاب آخر تعني «حضور» هذا الخطاب الآخر ـ بدرجات بنيوية متفاوتة ـ في بنية الخطاب الأول. هذا مع افتراض غيابه التام العمومي على مستوى «المنطوق» و «المفهوم»، لأنه هذا الغياب ليس إلّا عملية «تغييب» لتحقيق «الإقصاء». فإذا أضفنا إلى ذلك أن تلك الخطابات تشترك إلى حد كبير في طبيعة «الإشكاليات»، التي تحدد منطوقها ومفهومها وبنيتها، أدركنا أن الحديث عن خطاب مستقل ليس إلّا نوعا من التبسيط الذي يفضي إلى تزييف الخطاب موضوع الدراسة.

القاعدة الثانية أن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة، لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنه خطاب «زائف». قد يتمتع خطاب ما في سياق سياسي اجتماعي تاريخي بعينه بالذيوع والانتشار، الذي يؤدي إلى سيطرته وهيمنته على الخطابات الأخرى فيقوم بتهميشها وإلقائها خارج دائرة الضوء وبؤرة الاهتمام. لكن تاريخ الثقافة في كل المجتمعات الإنسانية يعلمنا أن هذه السيطرة والهيمنة لخطاب بعينه كانت تتم من خلال عوامل القهر السياسي والإذعان الاجتماعي وتزييف الوعي في أحسن الأحوال. لذلك يبرأ منهج تحليل الخطاب هنا ـ قدر الإمكان ـ من الاستسلام لأوهام اليافطات المستقرة ـ تراثياً وإعلامياً ـ لوصف بعض الخطابات وصفا يستهدف وضعها في قلب «الدين» ذاته. هذا بالإضافة إلى أن «الدين» ذاته ليس إلّا مجموعة من النصوص التي تتحدد دلالتها ـ بدورها ـ بالسياق، وذلك بوصفها «خطاباً». وكون الخطاب إلٰهياً ـ من حيث المصدر ـ لا يعني عدم قابليته للتحليل بما هو خطاب إلهي تجسّد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي.

المركز الثقافي العربي
ص.ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت ـ لبنان
ص.ب 4006 ـ الدار البيضاء ـ المغرب